OPUSCOLI FILOSOFICI

SCELTI

DI SANT'ANSELMO D'AOSTA,
DI SAN TOMMASO D'AQUINO, DI SAN BONAVENTURA DA BAGNOREA
E DI GIOVANNI GERSONE

TRADOTTI

DA ANTONIO ROSSI

Prof. di Filosofia Razionale e Morale, e Direttore nel Liceo di Montepulciano.

FIRENZE.
FELICE LE MONNIER.

1864.

OPUSCOLI FILOSOFICI

TRADOTTI.

OPUSCOLI FILOSOFICI

SCELTI

DI SANT' ANSELMO D'AOSTA,
DI SAN TOMMASO D'AQUINO, DI SAN BONAVENTURA DA BAGNOREA
E DI GIOVANNI GERSONE

TRADOTTI

DA ANTONIO ROSSI

Prof. di Filosofia Razionale e Morale, e Direttore nel Liceo di Montepulciano.

FIRENZE.
FELICE LE MONNIER.

1864.

PREFAZIONE DEL TRADUTTORE.

Se avveniva (e spesse volte avveniva) che il Professore Augusto Conti ed io andassimo a diporto per quelle ariose colline di Samminiato, non ne pareva, a dir vero, cosa più dolce a lui che il ragionare intorno agli alti veri della scienza nostra, ed a me l'ascoltarlo, mentre la sua parola sonando sempre soave all'orecchio, la verità anche recava evidente all'intelletto.[1] Laonde, vedendo egli com'io fossi innamorato forte di quei sommi filosofi che pur furono i santi Dottori scolastici, de' quali gli erano pure allora grandemente famigliari le dottrine: Rossi, ecco sento dirmi, o non sarebbe opera bella ed utile il volgere nell'idioma nostro i solenni pensamenti di questi filosofi insigni? Ed io, il quale sentiva come in me fosse il desiderio pari alla domanda: sì certo, rispos'io. Ma, quando poi e' volle cercare in me il traduttore, allora io sorrisi, nè rendei la risposta così tosto e nemmanco secondo il desiderio di lui; chè veramente una tal versione fatta con garbo e con fedeltà insieme non mi pareva peso dalle mie spalle, o, come direbbe il popolo, pasta pe' miei denti. Ecco pertanto il primo eccitamento che io ebbi a questo

[1] Vedi Opera del Professore Augusto Conti *Evidenza, Amore e Fede, o i Criterj della Filosofia*, Vol. 2, pag. 351. Seconda Edizione ritocca dall'Autore, e con giunte e sommarj. Firenze, Le Monnier, 1862.

povero lavoro: benchè non fu l'ultimo. Imperocchè, avendo disposto la Provvidenza ch'io da quel caro maestro fossi separato e che a me pure affidato fosse il grave ufficio dell'insegnare, tra per le nuove premure che mi vennero poi fatte da quell'egregio Professore, e per le vive e ripetute istanze di alcuni scolari miei, innamorati anch'essi di sì alta dottrina, della quale io m'ingegnavo di svolger loro ora un punto e ora un altro secondochè l'occasione porgeva, finalmente io deliberai di por mano all'opera; giacchè pur pensavo che se ella non avesse incontrato il comune favore, mi avrebbe però servito di scusa e il non essermi mostrato indocile nè ingrato a tanta amorevolezza di sì caro maestro, e la buona disposizione dell'animo di giovare in tutti i modi a quei buoni giovani, che sempre di questa versione mi dimostrarono vivissimo desiderio.

Detto degli eccitamenti, dirò ora del fine secondo il quale io dovea governarmi acciocchè tale versione riuscisse utile, quanto più fosse possibile, a coloro dei giovani che lo studio delle filosofiche discipline seguitar volessero per vie meglio addentrarvisi. Laonde, innanzi tutto mi pareva che nella scelta degli opuscoli filosofici di quei sommi ingegni, di Sant'Anselmo d'Aosta cioè, di San Tommaso d'Aquino, di San Bonaventura da Bagnorea e di Giovanni Gersone, ei si dovesse bene attenere a quelli, i quali, se non ciascheduno da sè, almeno tutti insieme racchiudessero come la somma delle principali e più importanti verità intorno a Dio, al mondo e all'uomo, ovvero porgessero una sufficiente teorica dell'*essere*, del *conoscere* e dell'*operare*. Anchè mi pareva che in tale scelta questo pure dovesse chiaro apparire; cioè che, come la ragione nel dimostrare con argomenti *proprii e naturali di lei quei sommi veri*, non deve, volendosi ella tener lontana e sicura dall'errore,

mostrarsi punto superba, ma anzi umile ancella della Fede, mentre però questa non le proibisce di entrare, purchè sempre rispettosamente e fino a un certo segno, a discorrere ancora intorno a ciò che è suo intrinseco ed essenziale obietto; così quei sovrumani ingegni conoscendo la necessità delle relazioni scambievoli di queste due guide, non isdegnarono di trattare insieme con le verità razionali verità eziandio sovrarrazionali o misteriose, sì come quelle che rispondendo pienamente al fine soprannaturale dell' uomo, nè essendo alla ragione contrarie, ponno esser tuttavia da lei con argomenti benchè di congruenza e di analogia dimostrate. Finalmente mi pareva che tra l'altre cose anche questa ci si dovesse proporre in raccogliere e tradurre questi opuscoli, cioè che si vedesse come non mai interrotta e sempre concorde sia stata la tradizione di tali solenni veri, fino dai Padri; i quali meditando i primi nei volumi de' filosofi pagani, seppero a meraviglia trarre da quelli, come l' api dal fiore, quanto di buono si trovava in essi, ripudiando tutto che di cattivo ci fosse mescolato; e i Dottori impararono da' Padri, e da loro e dagli antichi deve scendere, progredendo, la Filosofia moderna. A tal fine io disposi questi opuscoli, in quell' ordine cronologico cioè, in cui si veggono raccolti nel presente volume, ponendo così nel primo luogo quelli di Sant'Anselmo, che sono il Monologio, il Proslogio con la sua Apologia preceduta dal libro di Gaunilone monaco suo rispettoso oppositore, e il Dialogo intorno alla Verità. Nel secondo luogo tre Questioni delle Disputate di San Tommaso: la prima intorno alla Verità; la seconda intorno alla Mente; la terza intorno al Maestro: e del medesimo santo Dottore l' opuscolo *Delle potenze dell' anima*, quello *Del senso rispetto a' singolari e dell' intelletto rispetto agli universali*, quello *Dell' intelletto*

e dell' intelligibile, quello *Della differenza del verbo Divino ed umano* con l'altro *Della natura del verbo dell' intelletto*, e due trattati sugli Universali. Nel terzo luogo l'*Itinerario della mente in Dio* di San Bonaventura; a cui finalmente seguono due opuscoli del Gersone, cioè il *Centilogio* e il trattato *Dell' occhio*.

Così parve bene disporli cotesti opuscoli; perchè, quantunque gli autori di essi non meno che i Padri da' quali furono preceduti, volgessero certo quegli antichi volumi del Gentilesimo, pur nondimeno anche tra loro furono gli uni maestri agli altri: chè, come Anselmo studiò, ad esempio, in Sant' Agostino e grandemente si giovò delle dottrine di lui (e da sè stesso lo confessa nella prefazione al suo Monologio); così Tommaso e Bonaventura posteriori [1] non disprezzarono punto di fare lor pro anco degli scritti di esso Anselmo, sì come pure da questo e da quelli attinse poi il Gersone; il quale, parlando nella prima parte de' suoi opuscoli del Serafico Dottore, dice, quanto all' *Itinerario* di lui, come e' non sia un opuscolo, sì bene un' opera immensa superiore ad ogni umana lode.

Ora diremo alcun che della versione. Quanto a questa dunque io vo' che si sappia com' io ponessi mente, quanto era da me, a tradurre detti opuscoli con semplicità; certo parendomi non punto necessario che ci si dovesse allontanare da que' modi schietti e spontanei che quei valentuomini tennero nell' esporre e svolgere sì alte verità, chi pur anche consideri che quel loro stile tutto natura ben si conforma quasi sempre all' indole di nostra lingua. Onde io stimai non dovermi pure nè punto

[1] Sant'Anselmo fiorì nella seconda metà dell'undecimo secolo e nei primi del dodicesimo: san Tommaso e san Bonaventura furono contemporanei, e fiorirono nel secolo decimoterzo: il Gersone poi visse e fiorì tra il quattrocento e il cinquecento dopo il mille.

nè poco scostare dalla lettera, se non quando ci fossi stato proprio costretto dal bisogno di più spedita chiarezza; il che mi accadde ben di rado. E questa regola che io fin da principio mi prefissi e tenni mai sempre dinanzi alla mente, tanto più io mi sforzai di scrupolosamente osservare là dove si avea da rendere quei termini e formule, le quali, benchè un po'aride, nondimeno tanto racchiudono in sè, che in certe questioni quasi ne porgono la chiave allo scioglimento loro.

E a proposito di termini e formole scentifiche che furono in uso presso la Scuola, io, poichè cade in acconcio, dirò qui delle note apposte in fine di ciascheduno opuscolo, le quali veramente io reputai non affatto inutili. Ora parte di queste stanno a dichiarare il senso di essi termini e formule; perchè, trattandosi di fare la presente versione specialmente per quei giovani che non fossero avanzati dimolto, ma quasi appena avviati nello studio delle filosofiche discipline, certo tali spiegazioni non ne doveano parere punto superflue. Altre poi furon poste o ad illustrare qualche punto dottrinale del testo, o a porre sott'occhio le relazioni d'alcuni veri con altri, o ad avvicinare dottrine di un autore con quelle di un altro, affinchè meglio se ne avvertisse la loro conformità ed armonia. Altre finalmente si riferiscono alla lezione del testo; la quale, rispetto agli opuscoli di Sant' Anselmo segnatamente, trovasi variare or qua or là secondo l'edizioni diverse. E quanto a ciò io stimo necessario avvertire, come di quelle edizioni, ch' io mi detti premura di conoscere e di sottoporre al paragone, quella che proprio fini d'appagarmi, fu la Veneziana del 1744; la quale, benchè mi venisse tra le mani quando già alla versione avevo posto termine, contuttociò ella tanto mi soddisfece, che non m'increbbe punto di soggettarmi a nuova fatica,

che fu di riordinare e rifare in parte essa versione secondo lo spartimento della materia, e secondo l'ordine dei capitoli, diverso sì, ma più logico in detta edizione che nelle altre.[1] Aggiungi poi a tutto questo, che essa edizione fu condotta secondo quella del monaco Gerberone, il quale, come ne avverte l'istesso editore, pose lungo studio non che sulle precedenti edizioni, su molti manoscritti ancora ricerchi nelle più rinomate biblioteche d'Europa. Pur tuttavia, poichè i gusti son varii, a me piacque di notare per coloro che ne avessero curiosità, quei passi, le cui varianti nelle diverse stampe importassero certa tal quale diversificazione eziandio nel senso; tanto più poi che nè io fui così scrupoloso da accettare in tutto e per tutto la lezione presa per norma, essendomene anzi in alcuna cosa (bensì rarissimamente) scostato, ed essendomi invece attenuto ad altre edizioni, cioè o a quella di Venezia del 1549, o all'altra di Colonia del 1573, delle quali pure io tenni conto a modo di paragone. Laonde di queste due con le quali concordavano alcune altre che mi venne pur fatto di conoscere, io vo' che s'intenda quando in quelle note nelle quali sono riportati quei passi testuali con le loro varianti, si troverà scritto: *l'altre stampe leggono così.* Ai numeri poi che a tali note ne richiamano, io volli che fosse apposto un asterisco, affinchè coloro a cui non impor-

[1] A meglio indicare tale edizione ne trascriverò qui il titolo con le stesse parole del frontespizio, mentre fo voti ch'ella venga a perdere il pregio della rarità col farsi a norma di essa una nuova ristampa degli Opuscoli di questo insigne Dottore.

Sancti Anselmi — Ex Beccensi Abbate — Cantuariensis Archiepiscopi — Opera omnia — Nec non Eadmeri monachi Cantuariensis — Historia novorum — Et alia opuscula — Labore, studio — D. Gabrielis Gerberon — Monachi Congregationis S. Mauri ad MS. expurgata. — Prima editio Veneta — Correcta et aucta — Venetiis, 1744 — Typis Josephi Coronæ — Superiorum facultate ac privilegio.

tasse più che tanto di siffatte differenze, potessero anco saltarle a pie' pari; imperocchè non possa negarsi che note di questo e di simil genere, quando proprio non facciano di bisogno, tornino anzi a danno dell'argomento, dal quale per esse viene la mente in certo modo distratta.

Quanto agli opuscoli degli altri Dottori poi dirò come per quelli di San Tommaso io abbia seguito l'edizione di Roma del 1570; per l'*Itinerario* di San Bonaventura l'edizione di Londra del 1668, e per i due opuscoli del Gersone quella di Basilea del 1518, che è in gotico. Degli opuscoli dell'Aquinate dirò anche com'io non mi sia strettamente attenuto all'ordine in che essi trovansi disposti nella citata e in altre edizioni; perchè, come prima di dar principio a questa versione stimavo doversi pur badare, quanto fosse possibile, all'ordine logico, facendo precedere tra gli opuscoli di ciascun autore quelli che avrebbero dato maggior lume alla più facile intelligenza degli altri; così piacquemi anteporre, per esempio, agli opuscoli *Della differenza del verbo Divino ed umano* e *Della natura del verbo dell'intelletto* l'opuscolo *Delle potenze dell'anima* con gli altri che ne vengon di seguito. Forse alcuno dirà: o perchè dunque non hai tu per la stessa ragione anteposto l'opuscolo *Della natura del verbo dell'intelletto* all'altro *Della differenza del verbo Divino ed umano*, parendo appunto più logico che prima si parli e si sappia della natura di una cosa, e poi delle sue differenze? E va bene; ed io l'avrei pur fatto se non avessi trovato che nell'opuscolo che dal titolo si vorrebbe posposto all'altro, trattasi pure della natura del verbo come nell'altro, ed anzi se ne spiega espressamente il significato, ciò che nell'altro opuscolo non si riscontra. Nè questo ci dee recar meraviglia, cioè che in più trattati dello stesso autore intorno ad un medesimo argomento si vegga l'uno portare un titolo che

per la diversità del modo onde esso argomento viene svolto, meglio si converrebbe all'altro; perchè si ha da considerare che tali trattati venivano talora composti più per occasione che ne fosse porta all'autore, che per disegno preconcepito a bella posta. Ciò spesso accadeva all' Angelico Dottore, a cui certo non mancava, massime tra' suoi scolari, chi a lui ricorresse ora per l'una difficoltà ed ora per l'altra.

Tali pertanto furono le diligenze e le cure da me adoperate acciocchè siffatta versione riuscisse meno imperfetta che fosse possibile: e contuttociò io di mala voglia mi sarei indotto a darla alla luce, se quell'ottimo Professore summentovato non avesse preso per sua cortese benevolenza a rivederne le prime stampe; onde io n'ebbi avvertimenti amorevoli (di cui ben volentieri, tornatemi le bozze, io profittai) ad alcune correzioni di lingua e di stile, non che a spiegare in nota qualche altro punto dottrinale del testo (non sempre forse di per sè abbastanza chiaro); di che pure gli ho obbligo e riconoscenza.

Possa pur così adunque questo povero lavoro tornar utile a' giovani studiosi; com'anche accetto a coloro, i quali per l'amore della scienza non isdegnano di far buon viso a chi si dà a volgere nella lingua loro nativa le meditazioni filosofali degli uomini grandi.

I.

MONOLOGIO

DI SANT' ANSELMO D' AOSTA.

PREFAZIONE.

Fui spesse volte e con istanza pregato da alcuni Frati,[1] che di quanto avevo proferito in familiare colloquio intorno al meditare l'essenza della Divinità ed altro a tale *meditazione* attenente, io volessi per loro scrivere alcun *che* sotto un certo esempio di meditazione. Della quale meditazione da scriversi, questa forma più secondo la loro volontà, che secondo la facilità della cosa o la possibilità mia, e' m' assegnarono; cioè che nulla assolutamente si persuadesse con l'autorità della scrittura; ma tutto che in ciascheduna investigazione venisse ad asserirsi, ciò esser così, la necessità della ragione con stile piano, con volgari argomenti e con semplice disputazione brevemente ne persuadesse, e la chiarezza della verità patentemente lo mostrasse. Anche vollero che nemmeno trascurassi d'ovviare a quelle difficoltà che mi si fossero fatte incontro, per quanto semplici e quasi dissennate. Lo che invero io mi ricusai per un pezzo di tentare; e ripensando bene la cosa, io mi provai a scusarmene con molte ragioni; imperocchè quanto ciò che essi richiedevano, si desiderava che fosse di più

facile loro uso, tanto e' m' ingiungevano cosa più difficile ad attuare. Tuttavia vinto alfine non tanto dalla modesta importunità delle preghiere, quanto dalla onestà non disprezzabile del loro desiderio, di malincuore veramente a causa della difficoltà della cosa e della imbecillità del mio ingegno io misi mano, ma volentieri per amore di loro feci quanto potei secondo il proponimento di essi. Al che essendo io indotto da quella speranza che tutto ciò che avessi fatto, a loro soli da' quali si esigeva, sarebbe stato noto, e poco dopo, come cosa vile, sentendosene nauseati, l'avrebbero ricoperto di disprezzo; per questo io so che così non solamente avrei potuto soddisfare a tali che mi pregavano, ma anche posto un termine alle continue preghiere. Pur tuttavia io non so come sia così oltre la speranza avvenuto, che non solamente quei predetti Frati, ma molti altri ancora cercassero con ogni diligenza di raccomandare lungamente alla memoria, trascrivendosela ciascuno, questa stessa scrittura: la quale spesso riandando, nulla in essa potei trovare che non fosse conforme agli scritti dei Cattolici Padri, e segnatamente del beato Agostino. Però se sembrerà ad alcuno che in esso opuscolo io abbia detto cosa, la quale o sappia di novità, o dalla verità sia discorde, io lo prego a non mettermi subito in voce di presuntuoso novatore od assertore di falsità; ma prima esamini diligentemente i libri del mentovato Dottore Agostino intorno alla Trinità, e poi secondo essi giudichi del mio opuscolo. Rispetto poi all'aver detto,[2] la somma Trinità potersi dire tre sostanze, ho io in questo seguito i Greci; i quali confessano tre sostanze in una sola essenza[1] con quella medesima fede che noi confessiamo tre persone in una sola sostanza. Imperocchè, questo e' significano in Dio per la sostanza, che noi per la persona. Qualunque cosa poi abbia ivi detta, io l'ho detta sotto la persona di colui che seco col solo pensiero disputa e investiga quelle cose, che innanzi non

avesse considerate: siccome sapevo che così voleyano quelli, alla cui petizione intendeva io di condiscendere. Prego poi e riprego, se alcuno vorrà trascrivere questo opuscolo, che badi di porre in fronte di esso innanzi agli stessi capitoli questa prefazione: imperocchè io penso che gioverà molto all' intelligenza di quelle cose che alcuno v' andrà leggendo, se ei prima saprà con quale intenzione o con che modo le sieno state discusse. Altresì penso, che se alcuno avrà prima veduto questa prefazione, non giudicherà temerariamente, se anche troverà alcun detto contrario alla sua opinione.

Capitolo I.

Come sia alcunche ottimo, massimo e sommo di tutte le cose che sono.

Se alcuno, o per non udire, o per non credere, ignori una natura somma di tutte le cose che sono, sola, sufficiente a sè nell' eterna sua beatitudine, e che per la sua onnipotente bontà a tutte l' altre cose ha dato e fatto ch' elle sono alcun che, o che in alcun modo stanno bene, ed altre verità moltissime, le quali noi crediamo di Dio, ovvero della sua creatura; io penso che queste in gran parte, ancorchè e' sia di mediocre ingegno, potrà a sè stesso pure con la sola ragione persuaderle. Il che potendo fare in molti modi; uno io ne porrò che credo gli sarà facilissimo. Imperocchè, appetendo tutti di fruire le cose che giudicano buone, è facile ch' egli rivolga l' occhio della mente ad investigar quella, onde sono buone quelle stesse, le quali non appetisce se non perchè buone e' le giudica; talchè indi con la ragione che il conduce e segue, si avanzi razionabilmente verso le cose, che irrazionabilmente ignorava. Nel che tuttavia se io dirò alcuna cosa che non

sia da una maggiore autorità dimostrata, io voglio che così s' intenda; che quantunque dalle ragioni che mi parranno, la si deduca come conseguenza necessaria; non per questo però s' ha a dire tale assolutamente, ma soltanto che così possa sembrare per ora. Pertanto è facile che ci sia qualcuno, il quale così dica tra sè e sè: Poichè sono innumerabili cose buone, la cui tanto moltiplice diversità noi esperimentiamo con i sensi corporei e col lume della mente discerniamo; si dee forse credere che sia alcun che, per cui solo sieno buone tutte quelle cose che sono buone; o sono buone altre per altro.[4] È certissimo però e a tutti quelli che lo vogliono avvertire, perspicuo, che tutte cose, le quali son dette alcun che di maniera, che l' une rispetto all' altre a vicenda sieno dette più, o meno, o egualmente; per alcun che son dette; il quale non altro e altro, ma il medesimo è inteso in cose diverse, sia che egualmente, o inegualmente in esse si consideri. Imperocchè tutte quelle cose che son dette giuste a vicenda, sia egualmente, sia più o meno, non ponno intendersi giuste se non per la giustizia, la quale non è altro e altro in cose diverse. Adunque, poichè è certo che tutte le cose buone, se si confrontino fra loro, sono buone o egualmente, o inegualmente; è necessario che tutte sieno buone per alcun che, il quale sia inteso il medesimo nelle diverse cose buone, sebbene qualche volta sembri che le si dican buone altre per altro. Imperocchè, per altro sembra che sia detto buono il cavallo, perchè è forte; e buono per altro, perchè è veloce. Ma poichè sembra che si dica buono per la fortezza, e buono per la velocità; non per questo sembra che sia la medesima cosa la velocità e la fortezza. Ma se il cavallo è buono, perchè è forte e veloce: come mai il forte e veloce ladrone è malvagio? Piuttosto adunque come il forte e veloce ladrone perciò è malvagio, perchè è dannoso; così il forte e veloce cavallo per ciò è buono, perchè è utile. E veramente nulla

suole stimarsi buono, se non o per una qualche utilità, come buona si dice la salute e tutto che alla salute giova; o per qualsiasi onestà; a quella guisa che si estima buona la bellezza, e ciò che alla bellezza conferisce. Ma poichè la già conosciuta ragione non può essere in nessun modo disfatta, è necessario che ancora ogni utile od onesto, se sono beni veramente, sieno beni per quel medesimo, che che esso sia, per cui è necessità che sieno tutti i beni. Ora chi dubiterà che quello stesso per cui sono tutti i beni, sia un bene grande? Quello dunque è bene per sè stesso; poichè ogni bene è per esso. Segue adunque che tutti gli altri beni sieno per altro ciò che essi sono, ed esso solo per sè stesso. Ma nessun bene che è per altro, è uguale o maggiore di quel bene che è bene per sè Pertanto quello è sommamente buono, che solo è per sè buono: imperocchè, quello è sommo bene che per sè sovrasta agli altri, talchè uguale non abbia, nè più eccellente. Ma quello che è sommamente buono, è anco sommamente grande. Avvi dunque *alcun che* sommamente grande e sommamente buono, cioè *sommo* di tutte le cose che sono.

Capitolo II.

Segue lo stesso argomento.

Ma come fu trovato esser alcun che sommamente buono; perciò che tutti i beni sono beni per una qualche cosa che è bene per sè stessa; così di necessità si raccoglie esser alcun che sommamente grande; perocchè tutte quelle cose che sono grandi, per alcun che sono grandi, il quale è grande per sè stesso. Dico poi grande, non di spazio, com' è alcun corpo; ma che quanto è maggiore, tanto è migliore o più degno, com' è la sapienza. E poichè non può essere sommamente grande se non ciò che è sommamente buono;

è necessario che sia alcun che massimo ed ottimo, cioè sommo di tutte le cose che sono.

Capitolo III.

Come sia una certa natura per cui è tutto ciò che è, la quale è per sè, ed è il sommo di tutti gli esseri.

Finalmente non solo tutti i beni per un che medesimo sono beni, e tutte cose grandi per un che medesimo sono grandi; ma ancora tutto ciò che è, per un solo che pare che sia. Imperocchè tutto ciò che è, o è per qual cosa, o per niente. Ma niente è per niente: chè non è o si può pensare che sia alcuna cosa che per qualche cosa non sia.[3] Adunque tutto ciò che è, non è se non per qualche cosa. Se è così; o è una sola, o son più cose, per cui è tutto quello che è. Ma se son più, o esse si riferiscono ad una qualche cosa per cui sono; o le medesime più cose sono ciascuna per sè; o esse sono per sè a vicenda. Ma se esse più cose sono per una sola cosa, già non sono tutte le cose per più cose; ma piuttosto per quell'una, per cui queste più sono. Se poi esse più cose sono per sè singolarmente, certo che è una qualche virtù, o natura d'esistere per sè, per la quale hanno che sieno per sè. Non è poi dubbio che sieno per quell'una cosa stessa, per cui hanno d'esser per sè. Più veramente adunque tutte le cose sono per essa cosa una che per più cose, le quali senza quell'una non ponno essere. Che poi più cose sieno per sè a vicenda, non è ragione che lo sostenga: perocchè è un pensar contro ragione, che alcuna cosa sia per quella a cui dà l'essere. Nè manco le stesse cose relative sono così l'una per l'altra a vicenda. Imperocchè, quando il padrone e il servo si riferiscono scambievolmente, le stesse persone che si riferiscono non sono onninamente l'una per l'altra a vi-

cenda, nè onninamente sono a vicenda le stesse relazioni per le quali si riferiscono, chè le medesime sono per i soggetti. Pertanto, conciossiachè la verità escluda affatto che più sieno quelle cose, per cui sono tutte le cose; è necessario che sia uno ciò, per cui è tutto quello che è. Poichè adunque tutto quello che è, è per esso uno, certamente esso uno è anche per sè stesso. Adunque ogni altra cosa che è, è per altro, ed esso solo è per se stesso. Ma tutto ciò che è per altro, è minore di quello per cui sono tutte le cose, e che solo è per sè. Laonde quello che è per sè, di tutte le cose massimamente è. V'ha dunque alcun che uno, che solo è di tutte le cose massimamente e sommamente. Quello poi che è di tutte le cose massimamente, e per cui è tutto ciò che è buono o grande e onninamente tutto ciò che è alcun che, è necessario che sia sommamente buono e sommamente grande e sommo di tutte le cose che sono. Laonde avvi alcun che, il quale, o si chiami essenza o sostanza o natura, è ottimo e massimo, e sommo di tutte le cose che sono.

Capitolo IV.

Segue lo stesso argomento.

Più: se alcuno ponga mente alle nature delle cose, o voglia o non voglia, ei s'accorgerà che non tutte sono pari in dignità; ma alcune di loro si distinguono per disuguaglianza di gradi. Imperocchè, colui che dubita che nella loro natura[6] sia migliore il cavallo del legno, e del cavallo più eccellente l'uomo, certamente e' non devesi uomo riputare. Se dunque non può negarsi che alcune nature sieno migliori di altre, la ragione però persuade esserne alcuna tra quelle così eminente da non averne altra a sè superiore. Imperocchè, se tale distinzione di gradi è così

infinita? che non sia alcun grado superiore, di cui altro superiore non si rinvenga; la ragione conduce a questo, che la moltitudine di esse nature non sia chiusa da alcun termine. Ma ciò niuno reputa non assurdo se non chi di ragione è affatto privo. È dunque di necessità alcuna natura, la quale è talmente superiore ad alcuna od alcune, che altra non ve n'abbia, a cui sia ordinata come inferiore. Ma questa natura che è tale, o è sola, o sono più di siffatta maniera ed uguali. Ma se più sono ed uguali (essendo che non possano esser uguali per alcune cose diverse, ma sì per alcun che medesimo) quell'uno, per cui sono così grandi egualmente o è ciò stesso che esse sono, cioè la stessa essenza delle cose, o altro che esse non sono. Ma se nient'altro è che la stessa loro essenza; siccome le loro essenze non sono più, ma una; e così le nature non sono più, ma una. Imperocchè io qui per natura intendo lo stesso che l'essenza. Se poi ciò, per cui esse più nature sono così grandi, è altro che ciò che esse sono; certamente sono minori di ciò, per cui sono grandi. Imperocchè, tutto ciò che per altro è grande, è minore di ciò per cui è grande. Laonde non sono così grandi, che di loro null'altro sia maggiore. Che se nè per ciò che sono, nè per altro è possibile che tali sieno più nature, di cui nulla sia più prestante; in nessun modo posson esservi più nature di tal fatta. Resta dunque che sia alcuna natura una e sola, la quale sia talmente superiore alle altre, che a nessuna sia inferiore. Ma ciò che è tale, è il massimo e l'ottimo di tutti gli esseri. È adunque una certa natura, che è il sommo di tutti gli esseri. Questo poi non può essere, se essa non sia per sè quello che è; e tutte le cose che sono, sieno per essa ciò che sono. Imperocchè, avendoci la ragione poco avanti insegnato che ciò che è per sè, e per cui sono tutte l'altre cose, è sommo di tutte le cose esistenti: per converso, o ciò che è sommo è per sè, e tutte l'altre cose sono per quello; o saranno

più sommi. Ma che non sieno più sommi è manifesto. Laonde è una certa natura, o sostanza, o essenza, la quale è per sè buona e grande, e per sè è ciò che è, e per cui è tutto ciò che veramente è o buono o grande od alcun che; e la quale è il sommo buono, il sommo grande, il sommo ente o sussistente, cioè sommo di tutte le cose che sono.

CAPITOLO V. [8]

Che come quella (natura) è per sè, e l'altre cose sono per quella; così quella è da sè, e l' altre da quella.

Pertanto poichè piace quello che è stato ritrovato; giova indagare se questa stessa natura, e tutte le cose che sono alcun che, non sieno se non da essa, a quella guisa che non sono se non per essa. Ora è manifesto potersi dire, che ciò che è da alcun che, è anche per ciò stesso; e ciò che è per alcun che, è anche da ciò stesso; come ciò che è dalla materia e per l'artefice, può anche dirsi che sia per la materia e dall' artefice; poichè per l'uno e per l'altra, e dell' uno e dell' altra, cioè dall' uno e dall' altra ha che sia, quantunque sia altrimenti per la materia e dalla materia, che per l' artefice e dall' artefice.[9] Segue adunque che come tutte le cose che sono, per la somma natura sono ciò che sono, e per ciò ella è per se stessa e l' altre cose per altro; così tutte le cose che sono, sieno dalla medesima natura somma, e perciò ella da sè stessa, e l' altre da quella.

Capitolo VI. [10*]

Com' essa non sia venuta all' essere per ajuto di alcuna causa, nè tuttavia sia pel niente o dal niente: e come possa intendersi che è per sè e da sè.

Poichè adunque non sempre ha lo stesso senso ciò che si dice che è per alcun che, o è da alcun che; si dee cercare con diligenza come sieno per la somma natura, ovvero da essa tutte le cose che sono: e poichè ciò che è per se stesso e ciò che è per altro, non ricevono la medesima ragione d' esistere, prima separatamente vediamo di essa somma natura che è per sè; poi di queste cose, le quali sono per altro. Ma se consta che quella è per sè stessa tutto ciò che è, e tutte l' altre cose sono per lei ciò che sono; come è essa per sè? Imperocchè, quello che è detto essere per alcun che, sembra che sia o per alcun che efficiente, o per la materia, o per alcun altro aiuto, come per istrumento. Ma tutto ciò che è in alcuno di questi tre modi, è per altro, ed è posteriore e in alcuna guisa minore di quello, per cui ha che sia: ma la somma natura niente affatto è per altro; nè è posteriore o minore di sè stessa, o di alcun' altra cosa Laonde la somma natura nè da sè, nè da altro potè esser fatta; nè essa a sè, nè alcun' altra cosa fu a lei materia onde fosse fatta; nè essa si aiutò in alcun modo, o alcuna cosa l' aiutò per essere ciò che non era. Che adunque? Imperocchè, quello che non è da cosa alcuna che l' abbia fatto, nè da alcuna materia o per alcuni aiutamenti pervenne all' essere, ciò sembra o che sia niente, o, se altro è, sia pel niente e dal niente. Il che sebbene da ciò che con la luce della ragione già notai intorno alla somma sostanza, io giudichi non poter niente affatto cadere in lei; non per questo lascerò che di tal cosa per me si com-

ponga la prova. Imperocchè, avendomi a cosa grande e dilettevole subitamente condotto questa mia meditazione, nessuna obiezione che m' incontri mentre ch' io vo disputando, per semplice e quasi stolta che sia, io vo' per trascuraggine lasciarmi passare; talchè non lasciando io nulla d' ambiguo nelle cose precedenti, possa più certo procedere a quelle che seguono: e, se pure io vorrò persuadere ad alcuno quello ch' io vo speculando, rimosso ogni ancora leggiero ostacolo, possa qualunque tardo intelletto le cose udite agevolmente comprendere. Adunque, che quella natura, senza la quale non è natura alcuna, sia niente, tanto è falso quanto sarà assurdo se si dica che tutto ciò che è, sia niente: pel niente poi non è, perchè non si può in alcun modo comprendere che ciò che è qualche cosa, sia pel niente. Ma se in alcun modo è dal niente, è dal niente o per sè o per altro, o per niente; ma consta che in niun modo alcuna cosa è pel niente. Adunque se in alcun modo è dal niente; o per sè o per altro è dal niente. Per sè poi niente può esser dal niente, perocchè se alcuna cosa è dal niente per alcun che, è necessario, che ciò per cui è, sia primo. Poichè dunque questa essenza non è prima di sè stessa, in nessuna maniera è dal niente per sè. Ma se dicesi che per alcun' altra natura sia esistita dal niente, non è somma di tutte le cose, ma ad alcuna inferiore; nè è per sè ciò che è, ma per altro. Parimente, se per alcun che è essa dal niente, ciò, per cui è, un gran bene fu quando fu causa di tanto bene. [11*] Ma nessun bene può concepirsi innanzi a quel bene, senza cui nulla è buono. Ora è abbastanza manifesto che questo bene, senza cui nulla è buono, è questa somma natura, di cui si tratta. Laonde nessuna cosa anche nell' intelletto [12] precedè, per la quale questa fosse dal niente. Finalmente se questa stessa natura è alcun che o pel niente, o dal niente; certo o essa non è per sè e da sè tutto ciò che è, o essa dicesi niente; il che

quanto sia falso, l'una cosa e l'altra, è superfluo il dimostrarlo. Adunque sebbene la somma sostanza non sia per alcun che efficiente, o da alcuna materia, nè sia da alcune cause aiutata per venire all'essere; non per questo è in alcun modo pel niente, o dal niente; chè per sè stessa e da se stessa è tutto quello che è. Come dunque finalmente s'ha da intendere che è per sè e da sè, se essa non si fece, nè essa fu materia a sè, nè in qualsiasi modo la s'aiutò per esser ciò che non era; se pure non sembra che debba intendersi in quel modo che si dice che la luce luce, ovvero è lucente per sè stessa e da sè stessa? Imperocchè, come s'hanno a sè scambievolmente[13] lucere, luce e lucente, così sono a sè scambievolmente essenza, essere ed ente, cioè esistente ovvero sussistente. Dunque somma essenza, e sommamente ente, cioè, sommamente esistente ovvero sommamente sussistente, non dissimilmente convengon tra sè, che luce e lucere e lucente.

Capitolo VII. [14]

Come tutte l' altre cose sieno per quella e da quella.

Resta ora a discutere, quanto all' università di quelle cose che sono per altro, come sieno per la somma sostanza; se perchè essa tutte le ha fatte, o perchè di tutte quante fu la materia. Imperocchè, non c' è bisogno di cercare se per questo tutte le cose sieno per essa, perchè altro facendo, o altra materia esistendo, ella soltanto abbia in qualsiasi modo a ciò concorso che le cose tutte fossero; conciossiachè ripugni a quello che già di sopra fu manifesto, che tutto ciò che è, sia per essa secondariamente e non principalmente. Adunque io per me credo che prima si debba cercare, se l' università delle cose che sono per altro, sia

da alcuna materia. Io però non dubito che questa mole mondiale, con le sue parti, siccome vediamo, formata, consti di terra e d'acqua e d' aria e di fuoco, i quali, cioè, quattro elementi possono in alcun modo intendersi senza queste forme che noi scorgiamo nelle cose formate; talchè la loro informe od anche confusa natura sembra essere la materia di tutti i corpi distinti per le loro forme; no, dico, di questo io non dubito; ma cerco, onde sia questa stessa materia della mondana mole, di cui io parlo. Imperocchè, se di questa materia avvi alcuna materia, quella più veramente è la materia della università corporea. Se dunque l' università delle cose, o visibili o invisibili, è da alcuna materia; certo non solamente non può essere, ma nè anco può dirsi che sia da altra materia, che dalla somma natura, o da sè stessa, o da alcuna terza essenza, la quale certamente è nulla. Certo che nulla assolutamente si può ancor pensare che sia, oltre quello che è sommo di tutti gli esseri, il quale è per sè stesso, e l'università di quelle cose che sono non *per sè*, ma per il medesimo sommo. Laonde ciò che in *niun* modo è alcun che, non è materia di alcuna cosa. Di sua natura poi non può essere la universalità delle cose che non è per sè; poichè se questo fosse, sarebbe in alcun modo per sè e per altro, che per ciò, per cui sono tutte le cose; e non sarebbe il solo ciò, per cui tutte cose sono;[15*] il che è tutto falso. Parimente, tutto ciò che è dalla materia, da altro è, ed è a lui posteriore: poichè dunque nulla è altro da sè stesso, ovvero posteriore di sè stesso; ne segue che nulla sia materialmente da sè stesso. Ma se dalla materia della somma natura può essere alcun che minore di essa, il sommo bene può mutarsi e corrompersi; lo che è empio a dire. Laonde, poichè tutto ciò che non è lei, è minore di essa, è impossibile che qualche altra cosa sia da essa in questo modo. Inoltre, è indubitato non essere assolutamente bene quello per cui viene a mutarsi e corrom-

persi il sommo bene. Che se alcuna minore natura è dalla materia del sommo bene; stando che qualsiasi che niente sia, se non per la somma essenza, il sommo bene si muta e si corrompe per essa:[16*] onde la somma essenza che è lo stesso sommo bene, non è bene niente affatto; il che sconviene. Dunque nessuna minore natura è materialmente dalla somma natura. Poichè adunque consta che l' essenza di quelle cose che sono per altro, non è, come da materia, dalla somma essenza, nè da sè, nè da altro; è manifesto che la non è da alcuna materia. Laonde, poichè tutto ciò che è, è per la somma essenza, nè per essa alcun che altro può essere se non in quanto essa il fa, o n' è la materia esistente; consegue di necessità che nulla sia oltre di lei, se ella nol faccia: e poichè null' altro è o fu, se non ella e tutte quelle cose che da lei furon fatte, nulla onninamente potè fare per altro, o istrumento od aiuto, che per sè stessa. Ma tutto ciò che ha fatto, senza dubbio l' ha fatto d' alcun che, come di materia, o di niente. Poichè dunque è certissimamente manifesto che l' essenza di tutte le cose che sono oltre della somma essenza, da essa somma essenza è stata fatta; e perchè non è da alcuna materia; certamente nulla di più manifesto che quella somma essenza, sola per se stessa ha prodotto dal niente tanta e sì numerosa moltitudine di cose, così proporzionatamente formata, così ordinatamente variata, così convenientemente diversa.

Capitolo VIII. [17*]

Come debba intendersi che ella fece tutte le cose di niente.

Ma un certo dubbio ne incontra intorno al niente. Imperocchè di qualunque cosa sia fatto alcun che, quella è causa di ciò che di essa è fatto; ed ogni causa è necessario che all' essenza dell' effetto porga un qualche aiuto. Lo

che tutti così ritengono per esperienza, che a nessuno può esser tolto per via di contesa, come ad alcuno appena il può essere per via d' inganno. Se adunque alcun che è stato fatto di niente, esso niente fu causa di ciò che di esso fu fatto. Ma come ciò che non ha l' essere in nessuna maniera aiutò alcun che a venire all' essere? Se poi nessun aiuto proviene ad alcuna cosa dal niente; a chi e come si persuaderà che di niente sia fatto alcun che? Inoltre, niente o significa qualche cosa, o non significa alcun che. Ma se il niente è qualche cosa, tutto ciò che è stato fatto di niente, di qualche cosa è stato fatto Se poi il niente non è alcun che; poichè non può intendersi che di quello che affatto non è si faccia alcuna cosa, niente si fa di niente; sì come è voce comune: *niente di niente*. Laonde sembra conseguire che tutto ciò che è fatto sia fatto d' alcun che, imperocchè o è fatto d' alcun che o di niente. Adunque o sia il niente alcun che, o non sia alcun che; la conseguenza sembra sia questa, che tutto ciò che è stato fatto, d' alcun che sia stato fatto. Ma se ciò si pone come vero, e' si oppone a tutto quello che di sopra fu disputato. Onde, poichè ciò che era niente sarà qualche cosa; ciò che massimamente era qualche cosa, sarà niente. Imperocchè, da ciò ch' io aveva ritrovato una certa sostanza, di tutte le cose massimamente esistente, ragionando ero pervenuto a questo, che tutte l' altre da lei fossero state fatte; talchè nulla fosse onde sarebbero state fatte. Però se ciò onde le furon fatte, ch' io riputava esser niente, è qualche cosa; tutto quel che mi pensavo d'aver trovato intorno alla somma essenza, è niente. Che adunque dobbiamo intendere pel niente? imperocchè, nulla ch' io vegga potersi obbiettare, ancorchè quasi insulso, già stabilii che avrei in questa meditazione trascurato. In [18] tre modi pertanto io stimo possa sporsi quello che basta a risolvere la presente difficoltà; se alcuna sostanza si dice essere stata fatta di niente. Il primo modo si

è quello, con cui vogliamo che s' intenda, che assolutamente non sia stato fatto ciò che si dice esser di niente: in quella guisa che a chi domandi, di colui che se ne sta taciturno, di che parli, rispondiamo, di niente; cioè, non parla. Secondo il qual modo a chi della somma essenza, e di ciò che onninamente nè fu, nè è, domanda onde sia stato fatto, rettamente si può rispondere: di niente; cioè, in nessun modo è stato fatto: il qual senso non può intendersi di nessuna di quelle cose, le quali furon fatte. L' altra significazione è quella, che può in vero dirsi, tuttavia vera non può essere: come se dicasi alcun che essere così stato fatto di niente, che di esso niente, cioè di quello che affatto non è, e' sia stato fatto; quasichè esso niente sia alcuna cosa esistente, da cui possa alcun che esser fatto: il che, poichè è sempre falso, quante volte si pone che sia, segue un' impossibile inconvenienza. La terza interpetrazione, con cui si dice alcun che essere stato fatto di niente, è quando intendiamo essere veramente stato fatto; ma non esser alcun che, onde sia stato fatto. Per una simile significazione sembra che si dica d' un uomo, contristato senza motivo, ch' egli è costristato di niente. Pertanto se in questo senso s' intenda ciò che di sopra ne fu concluso, che tranne la somma essenza, tutto quello che da essa è, è stato fatto di niente, cioè, non di cosa alcuna; siccome tale conclusione dalle cose precedenti convenientemente scendeva, così da essa non seguirà nulla d' inconveniente; quantunque non inconvenientemente e senza alcuna ripugnanza possa dirsi di quelle cose che dalla creatrice sostanza furon fatte, ch' elle sono di niente; in quella guisa che suol dirsi uno fatto ricco di povero, e sano di malato; cioè, colui che era povero, ora è ricco che prima non era, e colui che era malato, ora ha la sanità che innanzi non aveva. In questo modo adunque può intendersi non disconvenientemente, se dicasi la creatrice essenza aver

fatte tutte quante le cose di niente; ovvero che tutte le cose per lei furon fatte di niente; che è quanto dire, quelle cose che prima eran niente, ora sono alcun che. Certamente con questa stessa voce, con la quale si dice che ella fece, ovvero che queste cose furon fatte, s' intende, che quando ella fece, alcun che fece; e quando queste furon fatte, non furon fatte se non alcun che. E così dal vedere uno d'umilissima fortuna elevato da un altro a grandi ricchezze ed onori, diciamo: ecco che quegli ha fatto costui di niente, o costui è stato da quello fatto di niente; val a dire, quegli che prima non era stimato quasi niente, ora pel fatto di colui è veramente stimato qualche cosa.

Capitolo IX. [19]

Come quelle cose, le quali furon fatte di niente, non niente erano prima che fosser fatte, quanto alla ragione del facente.

Ma a me sembra di vedere un certo che, il quale ne costringe a diligentemente discernere secondo che cosa tutto che fu fatto, possa dirsi essere stato niente prima che fatto fosse. Imperocchè, in niun modo può alcun che esser fatto razionabilmente da alcuno, se non preceda nella ragione del facente un qualsiasichè della cosa da farsi, quasi esemplare, o (come più convenientemente dicesi) forma, o similitudine, o regola. Pertanto è manifesto che prima che le cose tutte fossero fatte, era nella ragione della somma natura *che*, o *quali*, o *come* avrebbero dovuto essere: [20] laonde, conciossiachè quelle cose che furon fatte, sia chiaro che niente erano innanzi che fosser fatte, quanto a questo, perchè non erano ciò che sono adesso, nè era quello di che sarebbero fatte; non per questo eran niente quanto alla ragione del facente, per la quale e secondo la quale sarebbero fatte.

Capitolo X. [21*]

Come quella ragione sia una certa locuzione delle cose, in quel modo che l' artefice dice prima appresso di sè quello che è per fare.

Or quella forma delle cose, che nella ragione di essa (somma natura) precedeva le cose da creare, che altro è se non una certa locuzione delle medesime in essa ragione, come quando l' artefice che deve fare una qualche opera dell' arte sua, prima la dice dentro di sè nella concezione della mente? La locuzione della mente, o della ragione poi, io qui la intendo; [22*] non quando si pensano le voci significative delle cose, ma quando le cose stesse, o future, o già esistenti si considerano nella mente con l' acume del pensiero. Imperocchè, dal frequente uso si comprende, che di una cosa possiamo parlare in tre maniere; o adoperando sensibilmente segni sensibili, cioè che possono esser sentiti con i sensi corporei; o i medesimi segni esternamente sensibili pensando insensibilmente [23*] dentro di noi; o nè sensibilmente nè insensibilmente di questi segni usando; ma le cose stesse dicendo dentro la nostra mente, o con la immaginazione dei corpi, o coll' intendimento della ragione, secondo la diversità di esse cose. Imperocchè, altrimenti io dico l' uomo, quando lo significo con questo nome *uomo*; altrimenti quando il medesimo nome tacitamente penso; altrimenti quando quello stesso uomo è dalla mente intuito, o per la imagine del corpo, o per la ragione: per la imagine del corpo, come quando immagina la sensibile figura di lui; per la ragione poi, come quando pensa la universale sua essenza, che è, animale ragionevole mortale. Ora questi tre diversi modi di parlare, constano ciascuno di parole tutte sue proprie: ma le parole di quella locuzione, che ho

posta la terza ed ultima, quando sono di cose non ignorate,[24] son naturali, e le medesime appresso tutte le genti. E poichè tutte l' altre parole sono state inventate per queste; dove queste sono, nessun' altra parola è necessaria alla conoscenza della cosa; e dove queste non posson essere, nessun' altra è utile a mostrarla. Si può anche dire senza assurdo che tanto più le parole sono vere, quanto più sono simili alle cose, di cui sono le parole, e più espressamente le significano. Imperocchè, eccetto quelle cose, delle quali stesse ci serviamo invece de' loro nomi a significarle, come sono certe voci; per esempio, A vocale; eccetto, dico, queste, nessun' altra parola sembra così simile alla cosa di cui è parola, o così la esprime, come quella similitudine, dalla quale nell' intimo della mente pensante essa cosa vien espressa.[25] Adunque con ragione si deve dire codesta essere la parola massimamente propria e principale della cosa. Laonde, se nessuna locuzione di qualsiasi cosa tanto si avvicina alla cosa, quanto quella che consta di siffatte parole; nè altro può essere così simile alla cosa futura, ovvero già esistente nella ragione di alcuno; non senza ragione può sembrare che anche appresso la somma essenza cotal locuzione delle cose e sia stata prima che le fossero, acciocchè per lei fossero fatte; e sia, dopo che sono state fatte, acciocchè per lei sieno conosciute.

Capitolo XI.[26]

Come sia tuttavia in questa similitudine dell' artefice molta dissomiglianza.

Ma quantunque consti avere la somma sostanza quasi detto in sè ogni creatura prima di formarla secondo la medesima e per la medesima sua intima locuzione; in quella guisa che l' artefice prima concepisce in mente quello che

poi secondo tal concezione reca con l'opera a compimento; tuttavia molta dissomiglianza scorgo io in questa similitudine. Imperocchè, la somma sostanza non prese altronde alcun che, onde o comporre in sè stessa la forma di quelle cose, le quali doveano esser fatte, ovvero quelle stesse, ciò che sono, recare ad effetto: ma l'artefice nè può niente affatto alcun che corporeo mentalmente concepire immaginando, se non ciò che o tutto insieme, o per mezzo delle parti, da alcune cose in qualche modo già apprese; nè l'opera in mente concepita ridurre ad effetto, se manchi o la materia od altro, senza di che l'opera premeditata non possa esser fatta. Imperocchè, quantunque l'uomo possa pensando o dipingendo formare alcun tale animale, quale non si trovi al mondo; tuttavia e' non lo può fare in nessuna maniera, se non componendo in esso quelle parti, che dall'altre cose [27*] conosciute attrasse nella memoria. Laonde, in questo differiscono l'una dall'altra nella creatrice sostanza e nell'artefice quelle intime locuzioni delle loro opere da fare; chè quella senza esser presa nè aiutata da altro, ma prima e sola causa potè bastare al suo artefice a compire l'opera sua; questa poi nè prima è, nè sola, nè sufficiente a cominciare la propria. [28] Però quelle cose che per quella furon create, non sono onninamente alcun che, che per quella non sia: mentre quelle che son fatte per questa, affatto non sarebbero se non fossero alcun che, che non sono per essa. [29*]

Capitolo XII. [30*]

Come questa locuzione della somma essenza sia la somma essenza.

Ma conciossiachè per l'insegnamento della ragione sia parimente certo che tutto ciò che ha fatto la somma so-

stanza, non per altro l' ha fatto che per sè stessa; e tutto ciò che ha fatto l' ha fatto per la sua intima locuzione; o dicendo le cose ad una ad una con altrettante parole, o piuttosto tutte insieme dicendole con un solo verbo; che può sembrare più necessario, che tal locuzione della somma essenza altro non sia che la somma essenza? Però io penso che non debba negligentemente omettersi la considerazione di questa locuzione; ma sì io stimo che per poter trattare di essa con diligenza, si debbano prima attentamente investigare alcune proprietà della medesima somma sostanza.

Capitolo XIII. [31*]

Che come tutte le cose per la somma essenza furono fatte, così vigono per essa.

Consta adunque che per la somma essenza sia stato fatto tutto ciò che non è il medesimo di essa. Ora nessuno può dubitare, se non chi di ragione sia privo, che tutte le cose che sono state fatte, vigono e perseverano ad essere sino a tanto che sono, in quanto le sostiene quel medesimo, dal quale, avendole fatte di niente, hanno l' esser quel che sono. Imperocchè, per una ragione in tutto simile a quella, dalla quale si raccolse che tutte le cose che sono, sono per una qualche cosa, onde essa sola è per sè stessa, e l' altre per altro; per una simile ragione, dico, può provarsi che tutte quelle cose che vigono, per una qualche cosa vigono: onde quella solamente vige per sè stessa, e l' altre per altro. Poichè adunque non può essere diversamente, che quelle cose che sono state fatte, vigano per altro; e ciò da cui furon fatte, viga per se stesso; è necessario, che siccome nulla è stato fatto se non per la creatrice presente essenza; così nulla viga se non per la conservatrice presenza [32*] della medesima.

Capitolo XIV. [33*]

Com' ella sia in tutte le cose e per tutte le cose, e tutte le cose sieno da lei e per lei ed in lei.

Il che se è così, anzi perchè di necessità è così, consegue, che dove essa non è, non sia nulla. Pertanto ella è ovunque e per tutte le cose, e in tutte le cose. Ma poichè è assurdo, che, cioè, come assolutamente nessuna cosa creata può uscir fuori della immensità del creante e vivificante, così il creante e vivificante non possa per niente eccedere in modo alcuno l' università delle cose fatte; è manifesto com' essa è che tutte l' altre cose sostiene, e loro sovrasta e chiude e penetra. Se adunque questo si aggiunga a ciò che di sopra ne fu ritrovato, la medesima è, che è in tutte le cose e per tutte le cose; e da cui e per cui e in cui tutte cose sono. [34]

Capitolo XV. [35*]

Che cosa possa, o non possa dirsi di lei sostanzialmente.

Già non senza ragione io mi muovo grandemente a ricercare, con quella maggiore diligenza che per me si può, che cosa di tutto quel che d' un ente si può dire, possa convenire sostanzialmente a questa tanto ammirabile natura. Imperocchè, quantunque io mi maravigli se possa tra i nomi, o parole che adattiamo alle cose fatte dal niente, ritrovarsene alcuno che degnamente si dica della sostanza creatrice dell' universo; tuttavia si deve tentare fino a che punto ne conduca la ragione con la presente indagine. Pertanto quanto ai relativi, niuno certamente dubita che nessuno di essi è consustanziale a ciò di cui relativamente è

detto. Onde, se alcun che della somma natura è detto relativamente, e' non è significativo di sua sostanza. Però questo stesso che è somma, o maggiore di tutte le cose che da lei furon fatte, o che altro che similmente può dirsi in modo relativo, è manifesto che non indica la naturale di lei essenza. Perocchè, se non fosse mai stata alcuna di quelle cose, per relazione delle quali dicesi somma e maggiore, essa nè somma nè maggiore s' intenderebbe; nè tuttavia sarebbe per questo meno buona, o patirebbe alcun detrimento l' essenziale sua grandezza. Il che si conosce manifestamente da questo, che tutto ciò ch' ella è di buono o di grande, non è per altro che per sè stessa. Se adunque la somma natura può così intendersi non somma, che in niun modo sia maggiore o minore, che quando s' intende somma di tutte le cose; è manifesto che sommo non semplicemente significa quella essenza, la quale è onninamente maggiore e migliore di tutto ciò che non è quello che essa è. Quello poi che la ragione ne insegna intorno al *sommo*, non dissimilmente si riscontra nelle cose similmente relative. Omesse pertanto quelle cose che diconsi relativamente, perchè nessuna di loro dimostra semplicemente l' essenza d' alcun che, a discuter le altre si rivolga l' intendimento. E davvero, chi consideri ciascuna cosa con diligenza, tutto ciò che è oltre alle cose relative, o è tale, che esso onninamente sia migliore che non esso, o tale che non esso sia in alcun che migliore che esso. Per esso poi e non esso, non altro io qui intendo, che vero, non vero, corpo, non corpo, e cose simili. Meglio dicerto è onninamente alcun che, che non esso, come sapiente che non esso sapiente; cioè, migliore è il sapiente che il non sapiente. Perocchè, sebbene il giusto non sapiente sembri migliore che il non giusto sapiente; non per questo meglio semplicemente è non sapiente che sapiente: imperocchè ogni non sapiente, semplicemente in quanto non sa-

piente, è meno che sapiente; chè ogni non sapiente, meglio sarebbe se fosse sapiente. Così onninamente meglio è vero che non esso, cioè, che non vero; e giusto che non giusto; e vive che non vive. Meglio poi è in alcun che non esso che esso; come non oro che oro. Imperocchè, meglio è per l'uomo esser non oro che oro; quantunque per avventura fosse meglio per alcuna cosa esser oro che non oro; come pel piombo. Perocchè, stando che l'una cosa e l'altra, cioè l'uomo e il piombo, sieno non oro; tanto migliore alcuna cosa è uomo che oro, quanto sarebbe d'inferior natura, se fosse oro: e il piombo tanto è più vile, quanto sarebbe più prezioso, se oro fosse. Da ciò poi che la somma natura può così intendersi non somma, che nè sommo sia onninamente migliore che non sommo, nè non sommo per alcun che migliore che sommo; è manifesto esser molti relativi che non entrano in alcun modo in questa divisione. Se poi alcuni ci sieno compresi, io mi sto dal farne ricerca; bastando al proposito ciò che di quelli è noto, cioè, che nessuno di loro designa la semplice sostanza della somma natura. Adunque, se tutto che altro è, noi consideriamo singolarmente; o esso sia migliore che non esso, o non esso in alcun che sia migliore che esso; siccome disconviene il pensare che la sostanza della somma natura sia alcun che, di cui sia migliore in alcun modo non esso; così è necessario che sia tutto ciò, che è onninamente migliore che non esso, Imperocchè ella sola è, di cui nulla affatto è migliore, e che è migliore di tutte quelle cose, che non sono ciò che è essa. Non è adunque corpo, o alcuna di quelle cose che i sensi corporei discernano. Certamente di tutte queste cose è migliore alcun che, il quale non è ciò che esse sono. Imperocchè la mente razionale, la quale con nessun senso corporeo si percepisce *che*, o *quale*, o *quanta* sia; [36] quanto sarebbe minore se fosse alcun che di quelle cose che soggiacciono ai sensi corporei,

tanto è maggiore di qualsiasi di loro. Però di essa somma essenza deesi affatto tacere che la sia alcun che di quelle cose, superiore alle quali è alcun che, che non è ciò che esse sono ; e si dee onninamente dire (così la ragione insegna) che ella sia checchè si voglia di quelle cose, alle quali è inferiore tutto ciò che non è quello che esse sono. Laonde è necessario che ella sia vivente, sapiente, potente e onnipotente, vera, giusta, beata, eterna, e tuttociò che è similmente [37*] assolutamente migliore che non esso. A che dunque cercare di più che cosa sia quella somma natura, se è manifesto che di tutte cose sia o che non sia?

Capitolo XVI. [38*]

Come per lei l' esser giusta e giustizia sia una medesima cosa, e così dell' altre cose che similmente di lei posson dirsi: e niente di esse mostri quale o quanta ella sia, ma sì che cosa sia.

Ma forse quando la si dice giusta, o grande, o alcun che di simile, non si mostra che cosa sia, o piuttosto quale, o quanta sia. Certamente per la qualità, ovvero quantità, pare che si dica qualsiasi di queste cose. Imperocchè tutto che è giusto, per la giustizia è giusto; e così d' altre cose simili. Laonde essa somma natura non è giusta, se non per la giustizia. Pare adunque che per la partecipazione della qualità della giustizia, si dica giusta la sostanza sommamente buona: il che se è così, per altro è giusta, non per sè. Ma ciò è contrario ad una verità ben conosciuta: [39*] chè o buona, o grande, o sussistente, ciò che è onninamente, per sè è, non per altro. Se adunque non è giusta se non per la giustizia, nè giusta [40*] può essere se non per sè; che di più cospicuo, che di più necessario, che la medesima natura è la stessa giustizia? e che quando è detto

esser giusta per la giustizia, è lo stesso che per sè; e quando dicesi giusta per sè, non altro s'intende che per la giustizia? Però, se si domanda che sia essa somma natura di cui si tratta; che cosa più veramente risponderemo, se non giustizia? Adunque dobbiamo vedere, come s'ha a intendere, quando quella natura, che è la stessa giustizia, dicesi giusta. Imperocchè, se l'uomo non può essere la giustizia, ma può avere la giustizia; perciò non s'intende che l'uomo giusto sia esistente giustizia, ma si avente la giustizia. Poichè adunque della somma natura non propriamente si dice che ha la giustizia, ma ch'è giustizia; (perciò) quando si dice giusta, propriamente s'intende esistente giustizia, e non mica avente la giustizia. Laonde, se quando dicesi esistente giustizia, non si dice qual'è, ma che cos'è; ne segue che quando dicesi giusta, non si dica quale sia, ma che cosa sia. Quindi; poichè di quella suprema essenza tanto è dire che è giusta, quanto, che è esistente giustizia; e quando si dice che è esistente giustizia, non è dir altro, che è la giustizia; non è in lei alcuna differenza, o si dica, è la giustizia, o, è giusta. Però, quando di lei si domanda che cos'è, non meno convenientemente si risponde, giusta, che, giustizia. Quello poi che s'è veduto come certo nell'esempio della giustizia, lo stesso di tutte l'altre cose che similmente son dette di essa somma natura, l'intelletto è costretto per la ragione ad assentire. Adunque tutto ciò di loro, che dicasi di quella, mostraci non quale, o quanta, ma piuttosto che cosa sia. Ma è manifesto, che qualsivoglia che di buono sia la somma natura, quello è sommamente. Dunque ella è somma essenza, somma vita, somma ragione, somma salute, somma giustizia, somma sapienza, somma verità, somma bontà, somma grandezza, somma bellezza, somma immortalità, somma incorruttibilità, somma immutabilità, somma beatitudine, somma eternità, somma podestà, somma unità; il che non è altro che

sommamente ente, sommamente vivente, e l'altre cose similmente. [41*]

Capitolo XVII. [42*]

Come sia così semplice che tutto ciò che dell'essenza di lei può dirsi, sia in lei una sola e medesima cosa; e nulla di lei possa dirsi sostanzialmente se non in ciò che cos' è.

Che adunque? Se quella somma natura è tanti beni, sarà forse composta di tanti più beni, o piuttosto non sono più beni, ma un solo bene significato con tanti più nomi? Imperocchè, ogni composto, acciocchè sussista, ha bisogno di queste cose, di cui si compone, e ad esse deve certamente ciò che è, perchè tutto ciò che è, è per loro; ed esse ciò che sono, per lui non sono: onde non è sommo per niente. Se adunque quella somma natura è composta di più beni, tutte queste cose che si trovano in ogni composto, è necessario che accadano in lei: la quale nefanda falsità vien con aperta ragione distrutta e dileguata da tutta la necessità della verità che di sopra apparve manifesta. Pertanto, conciossiachè quella natura non sia in modo alcuno composta, e nondimeno sia ad ogni modo quei tanti beni, è necessario che tutti quelli non più sieno, ma uno. Adunque è il medesimo qual siasi uno di loro che tutti, o insieme, o singolarmente; come quando si dice giustizia, o essenza, che significa il medesimo che l'altre cose, o tutte insieme, o singolarmente. Pertanto, come è uno tutto ciò che dicesi della somma sostanza; così essa è in un sol modo e sotto una sola considerazione tutto ciò che è essenzialmente. Imperocchè, quando alcun uomo dicesi e corpo e razionale e uomo, non ad un modo o sotto una sola considerazione è detto queste tre cose; perciocchè secondo altro è corpo, e secondo altro razionale, e ciascuna di queste

cose non è tutto ciò che è l'uomo. Ma quella somma essenza in nessuna guisa è alcun che talmente, che non sia il medesimo secondo altro modo, o secondo altra considerazione; perchè tutto ciò che in alcun modo è essenzialmente, questo è tutto ciò che essa è. Niente adunque che veramente dicesi dell'essenza di lei, si riceve in ciò che sia quale o quanta, ma in ciò che cosa sia.[43] Perocchè tutto ciò che è o quale, o quanto, è anche altro in ciò che cos'è; onde non è semplice, ma composto.

Capitolo XVIII.[44]

Come sia senza principio e senza fine.

Da che fu dunque questa tanto semplice natura creatrice e vigore di tutte le cose? ovvero sino a quando è per essere? o piuttosto nè da che, nè sino a quando è, ma senza principio e senza fine? Imperocchè, se ha principio, o l'ha da sè, o per sè, ovvero da altro o per altro, o dal niente o pel niente. Ma consta per una verità già perfettamente conosciuta, che in niun modo è da altro o dal niente, o per altro o pel niente: dunque in niun modo ha sortito il cominciamento per altro o da altro, o pel niente o dal niente. Da sè stessa poi, o per sè non può aver cominciamento, benchè sia da sè stessa e per sè stessa; perocchè talmente è da sè, e per sè, che in niun modo sia altra essenza, che è per sè e da sè, ed altra per cui e da cui ella è. Tutto ciò poi che da alcun che o per alcun che comincia ad essere, non è onninamente il medesimo che quello, da cui e per cui comincia ad essere. Dunque la somma natura non ha avuto cominciamento per sè o da sè. Poichè dunque nè per sè, nè da sè, nè per altro, nè da altro, nè pel niente, nè dal niente ha principio, in niun modo ha principio. Ma

nemmeno avrà fine. Imperocchè, se è per aver fine, non è sommamente immortale e sommamente incorruttibile: ma consta che è sommamente immortale e incorruttibile; dunque non avrà fine. Ancora; se deve aver fine, o voglia o non voglia, verrà a mancare. Ma certamente non è semplice bene quello, per volere del quale perisce il sommo bene. Ora essa è vero e semplice bene: perciò di sua spontanea volontà non verrà ella a mancare, quanto è certo che è il sommo bene. Se poi non volendo deve perire, la non è sommamente potente nè onnipotente: ma per necessità di ragione fu asserito esser ella sommamente potente e onnipotente: dunque non volendo non mancherà. Laonde se nè volendo nè non volendo, la somma natura avrà fine, in niun modo avrà fine. Ancora; se quella somma natura ha fine, ovvero principio, non è più vera eternità; ciò che di sopra fu inespugnabilmente ritrovato. Quindi pensi chi può, quando cominciò, o non fu questo vero, cioè, che il futuro era alcun che: o quando cesserà e non sarà questo vero, cioè, che il passato sarà alcun che. Che se nè l'una cosa nè l'altra può pensarsi, e l'uno e l'altro vero non può essere senza la verità; è impossibile anche pensare, che la verità abbia principio o fine. Finalmente, se la verità ha avuto principio, ovvero avrà fine; prima che essa cominciasse, vero era allora che non era la verità; e dopo che sarà finita, sarà vero che non sarà la verità. Ma vero non può essere senza la verità; era dunque la verità, prima che fosse la verità, e sarà la verità dopo che sarà finita la verità; il che è inconvenientissimo. Pertanto, o si dica che la verità ha, oppur s'intenda che non ha principio o fine; non può la verità esser chiusa da alcun principio o fine. [45] Laonde il medesimo segue della somma natura, perchè essa è la somma verità.

Capitolo XIX. [46]

Come niente fu innanzi, o sarà dopo lei.

Ma ecco che di nuovo insorge il niente, ed asserisce niente esser tutto quello che la ragione ha fin qui discusso, testimoni concordi la verità e la necessità. Ma se le cose sopra esposte furono stabilite con l'appoggio della necessaria verità; non fu alcun che innanzi alla somma essenza, nè sarà alcun che dopo di lei: laonde niente fu avanti di lei, e niente sarà dopo di lei. Imperocchè, o alcun che o niente è necessario che abbia preceduto, ovvero sia per seguire. Chi poi dice, che niente fu avanti di essa, e niente sarà dopo di essa, sembra che dica questo: che fu avanti di essa, quand'era niente, e sarà dopo di essa, quando sarà niente. Quando dunque niente era, ella non era, e quando niente sarà, ella non sarà. Come dunque non cominciò dal niente, o come non ritornerà al niente, se ella non era ancora, quando già era niente, e la medesima già non sarà, quando ancora sarà niente? A che dunque s'è costrutta tanta mole d'argomenti, se con tanta facilità ne distrugge il niente la forza? Imperocchè, se si pone che il sommo ente succeda al nulla che precede, e si ritiri quando esso subentra; tutto quello che di sopra si è stabilito come vero, viene necessariamente a mancare per un vano niente. Forse si dee piuttosto contrastare al niente, affinchè tanto lavoro della necessaria ragione non sia dal niente distrutto, e il sommo bene che al lume di verità cercammo e ritrovammo, pel niente non si perda? Piuttosto adunque si asserisca, se è possibile, che niente fu innanzi alla somma essenza, nè sarà dopo lei; anzichè per dar luogo al niente avanti, o dopo lei, pel niente si riduca a nulla quell'ente, che per sè stesso ciò che era niente,

condusse all' essere. Imperocchè, quando si dice, che niente fu innanzi alla somma essenza, ciò può aver due sensi. E il primo è, che avanti che la somma essenza fosse, fu, quando era niente. L' altro senso è, che innanzi alla somma essenza non fu alcun che; come, s' io dicessi, niente m' ha insegnato a volare; lo che sporrò così: o che esso niente, il quale non significa cosa alcuna, m' ha insegnato a volare; e questo sarà falso; o non m' ha insegnato alcun che a volare; e questo è vero. Pertanto il primo senso è quello a cui tiene dietro la suddetta inconvenienza, e per ogni ragione si rigetta come falso. Il secondo poi è quello, che conviene perfettamente con le cose dette di sopra, e per la sua piena connessione con esse, come vero si abbraccia. Laonde, quando si dice che niente fu innanzi a quella (somma essenza), ciò si dee ricevere secondo quest' ultima significazione; nè devesi esporre così, che s' intenda che alcuna volta sia stata quando ella non era, e niente era; si bene, che innanzi a lei non fu alcun che. Per la medesima ragione può intendersi pure in doppio senso, se si dica che niente sarà dopo lei. Pertanto, se questa interpretazione che è stata fatta del niente, si consideri diligentemente, dovrà conchiudersi con tutta verità, che nè cosa alcuna, nè niente ha preceduto o succederà alla somma essenza; e che niente fu innanzi a lei o susseguirà a lei; e pur tuttavia nessun fondamento di ciò che fu già stabilito viene dalla vanità del niente scommosso. [47]

Capitolo XX. [48]

Com' ella sia in ogni luogo e tempo.

Ma sebbene si sia di sopra concluso che questa creatrice natura è in ogni luogo e in tutte e per tutte le cose; e da ciò che non ha cominciato nè cesserà d' essere, con-

seguiti che sempre fu ed è e sarà; tuttavia io sento mormorar sotto sotto un certo che di contraddizione, che mi costringe a indagare più diligentemente, dove e quando ella sia. Pertanto la somma essenza o è in ogni luogo e sempre, o soltanto in alcun luogo e in alcun tempo, o in nessun luogo e non mai: e quello che dico, o in ogni luogo e tempo; o determinatamente in alcuno, ovvero in nessuno. Ma che cosa sembra più ripugnante, che ciò che è verissimamente e sommamente non sia in nessun luogo, e non mai? Falso è dunque che quella somma essenza non sia in nessun luogo e non mai. Quindi, poichè nessun bene, nè alcun che affatto è senza di lei, se essa non è in alcun luogo o non mai, in nessun luogo o non mai è alcun bene, in nessun luogo o non mai è onninamente alcun che. Ma se ciò è falso (nè c'è bisogno di dirlo); dunque anche è falso che ella non sia in nessun luogo o non mai. Adunque, o è determinatamente in alcun luogo e in alcun tempo; oppure ovunque e sempre. Ma se determinatamente è in alcun luogo o tempo; ivi e allora soltanto, ove e quando essa è, può essere alcun che. Ove poi e quando essa non è, ivi e allora non è onninamente alcuna essenza; perchè senza di lei nulla è: onde conseguirà, che sia alcun luogo ed alcun tempo, dove e quando onninamente è nulla. Il che essendo falso; perciocchè lo stesso luogo e lo stesso tempo è qualche cosa; non può essere la somma natura in alcun luogo o in alcun tempo determinatamente. Che se vien detto che determinatamente essa per sè è in alcun luogo e in alcun tempo; ma per la sua potenza è in qualunque luogo, ovvero in qualunque tempo è alcun che; non è vero: perocchè, se è manifesto che la potenza di lei nient'altro è che essa, in niun modo la potenza di lei è senza di essa. Se dunque non è in alcun luogo, o in alcun tempo determinatamente, è necessario che sia ovunque e sempre, cioè, in ogni luogo e in ogni tempo.

Capitolo XXI. [49]

Come sia in nessun luogo o tempo.

Il che se così è; o è tutta in ogni luogo, o tempo; oppure una qualsiasi parte di lei soltanto, e l'altra sia fuori d'ogni luogo e tempo. Ma se parte è, e parte non è in ogni luogo o tempo, ella ha parti; il che è falso. Dunque non in parte è ovunque e sempre. Tutta poi com'è ovunque e sempre? Imperocchè, o si deve intendere così che tutta insieme sia in tutti i luoghi o tempi, e per le parti in ciascuno; oppure così, che tutta sia anche in ciascuno. Ma se per le parti è in ciascuno, non sfugge alla composizione o divisione delle parti; il che fu trovato grandemente alieno dalla somma natura. Laonde, non è così tutta in tutti i luoghi e tempi, che per le parti sia in ciascheduno. Resta l'altra parte da discutere, cioè, qualmente la somma natura sia tutta in tutti e singoli luoghi e tempi. Certamente questo non può essere, se non o insieme, o in diversi tempi. Ma poichè la ragione del luogo, o la ragione del tempo, che sino a questo punto essendo progredite insieme di pari passo, un sol proseguimento ha potuto indagare, qui scostandosi l'una dall'altra pare che per diversi andirivieni quasi sfuggano alla disputa; ad una ad una le s'investighino con distinte discussioni. Adunque prima si vegga se la somma natura possa esser tutta nei singoli luoghi, o insieme, o in diversi tempi: poi lo stesso si cerchi nei tempi. Se adunque tutta è insieme nei singoli luoghi, pe' singoli luoghi sono singoli tutti. Imperocchè, siccome il luogo si distingue dal luogo per modo che sieno singoli luoghi; così ciò che è tutto in un luogo si distingue da ciò che nel medesimo tempo è tutto in un altro, per guisa che sieno singoli tutti. Perocchè di ciò

che è tutto in alcun luogo, nulla è che non sia in esso luogo: ma di ciò, di cui non è cosa che non sia in alcun luogo, nulla è che nel medesimo tempo sia fuori del medesimo luogo: dunque di ciò che è tutto in alcun luogo, nulla è che al tempo stesso sia fuori di esso luogo. Ma di ciò, di cui non è cosa che sia fuori di qualsiasi luogo, nulla è che sia nel medesimo tempo in altro luogo. Laonde niente di ciò che è tutto in qualsiasi luogo, è insieme in altro luogo. Ma ciò che è tutto in alcun luogo; come tutto insieme è in altro luogo, se nulla di lui può essere in altro luogo? Poichè adunque un solo tutto non può essere insieme, in diversi luoghi tutto; segue che pe' singoli luoghi sieno singoli tutti, se nei singoli luoghi insieme alcun che è tutto. Laonde, se la somma natura è tutta in un tempo in tutti i singoli luoghi, quanti posson essere singoli luoghi, altrettante singole sono nature somme; lo che è irragionevole a pensare. Dunque non è tutta in un tempo nei singoli luoghi. Se poi in diversi tempi è tutta nei singoli luoghi; nessun bene e nessuna essenza è frattanto in altri luoghi: perchè senza di lei niuna cosa affatto esiste. Il che quanto sia assurdo, lo provano ancora essi luoghi, i quali sono non nulla, ma qualche cosa. Non è adunque la somma natura tutta nei singoli luoghi, in diversi tempi. Che se nel medesimo tempo nè in diversi tempi è tutta nei singoli luoghi; è manifesto che in niun modo è tutta in tutti singoli luoghi. Pertanto or dobbiamo investigare se la medesima somma natura sia tutta nei singoli tempi, o insieme, o distintamente per ciascun tempo. Ma [50*] com' è alcun che tutto insieme nei singoli tempi, se essi tempi insieme non sono? Se poi separatamente e distintamente tutta è nei singoli tempi, in quella guisa che alcun uomo tutto è jeri e oggi e domani; propriamente la si dice che fu, ed è e sarà. Dunque l' età di lei, la quale nient' altro è che la sua eternità, non è tutta insieme, ma è con le

parti stesa per le parti dei tempi. Ma l' eternità di lei nient'altro è, che essa: la somma essenza adunque sarà divisa per le parti secondo le distinzioni dei tempi. Imperocchè, se l' età di lei si estende per li corsi de' tempi, ha con essi tempi il presente, il passato e 'l futuro. Che altro poi è l' età, ovvero diuturnità d' esistere di lei, se non la sua eternità? Adunque, conciossiachè l' eternità di lei nient' altro sia che la sua essenza, come lo prova indubitabilmente la sopraesposta ragione; se la eternità di lei ha il passato, il presente e il futuro, conseguentemente ancora la sua assenza ha il passato, il presente e il futuro. Ma ciò che è passato, non è presente o futuro; e ciò che è presente, non è passato, nè futuro; e ciò che è futuro, non è passato o presente. Come dunque potrà stare ciò che di sopra ne fu chiaro per una ragionevole ed evidente necessità, cioè, che quella somma natura in niun modo sia composta, ma sommamente semplice e sommamente immutabile, se altro e altro è in diversi tempi, e pe' tempi ha le parti sparse? o piuttosto, se quello è vero, anzi perchè è certamente vero; com' è possibile questo? In niun modo adunque la creatrice essenza, o l' età, o l' eternità di lei riceve il passato o il futuro. Come poi non ha il presente, se veramente è? Ma *fu* significa passato; e *sarà* futuro. Non mai adunque ella fu, o sarà: laonde non è distintamente, siccome nè insieme tutta nei diversi singoli tempi. Se adunque, siccome fu discusso, nè è così tutta in tutti i luoghi o tempi, che una sola volta sia tutta in tutti, e per le parti in ciascuno; nè così, che sia tutta in ciascuno; è manifesto che non è in modo alcuno tutta in ogni luogo o tempo. E poichè similmente si vede chiaro che nè è così in ogni luogo o tempo, che una parte sia in ogni tempo, e una parte fuori d'ogni luogo o tempo; è impossibile che sia ovunque e sempre. Imperocchè, in niun modo può intendersi che sia ovunque e sempre, se non o tutta, o una

parte. Che se in nessuna guisa è ovunque e sempre; o sarà determinatamente in alcun luogo o tempo, o in nessuno. Ma che determinatamente ella non possa essere in alcuno, già fu discusso. Adunque non in alcun luogo o tempo ella è; cioè, in nessun luogo, e non mai. Imperocchè non può essere che, o in ogni o in alcuno. Ma di bel nuovo; poichè consta inespugnabilmente, non solo che è di per sè e senza principio e senza fine, ma che nulla senza lei può essere, nè in alcun luogo nè in alcun tempo, è necessario ch'ella sia ovunque e sempre. [51]

Capitolo XXII.

Come sia in ogni, e in nessun luogo e tempo. [52*]

Come dunque si accorderanno cose tanto contrarie secondo l'espressione, e tanto necessarie secondo la dimostrazione? Forse in un certo modo è la somma natura nel luogo o nel tempo, che non è proibito che sia così insieme tutta nei singoli luoghi o tempi, che tuttavia non sieno più tutte, ma una sola tutta; nè l'età di lei, la quale non è se non vera eternità, sia distribuita nel passato, presente e futuro. Imperocchè, sembra che da questa legge del luogo e del tempo, non sieno costrette, se non quelle cose, le quali sono così nel luogo e nel tempo, che del luogo lo spazio, o del tempo la diuturnità non eccedano. Laonde, siccome con tutta verità si asserisce che di cose di siffatta natura, una e la medesima tutta, non può essere insieme tutta in diversi luoghi o tempi; così di quelle che tali non sono, non si conclude lo stesso per veruna necessità. Imperocchè, con ragione pare che si dica che soltanto di quella cosa sia alcun luogo, la quantità della quale esso luogo circoscrivendo contiene, e contenendo circoscrive; e che di quella cosa soltanto sia alcun tempo, la cui durata esso

tempo misurando termina, e terminando misura. Però con verità si propone che nessun luogo o tempo v'ha per quello, all'ampiezza e diuturnità del quale niun limite dal luogo o dal tempo viene opposto. E poichè nè il luogo nè il tempo, fanno a lui ciò che è loro proprio di fare; non inragionevolmente si dice che nessun luogo e nessun tempo è luogo e tempo suo. Quello poi che noi vediamo non aver alcun luogo o tempo, certamente si convince che e'non è per niente soggetto alla legge del luogo o del tempo. Nessuna legge adunque di luogo o di tempo costringe in alcun modo alcuna natura, cui nessun luogo o tempo, chiude con alcuna contenenza. Ora qual'avvi mai ragionevole considerazione che con piena ragione non concluda non essere da alcun costringimento di luogo o di tempo chiusa la creatrice e somma sostanza, la quale è necessario che sia aliena e libera dalla natura e legge di tutte le cose, che essa fece di niente: quando piuttosto la potenza di lei, che non è altro che la sua essenza, tutte le cose da sè fatte contenendo, sotto di sè racchiuda? Come ancora non è segno di sfacciata imprudenza il dire, che o il luogo circoscriva la quantità, o il tempo misuri la durata della somma verità; la quale non riceve per niente alcuna grandezza o parvità di locale e temporale estensione? Pertanto, poichè del tempo e del luogo, questa è la condizione, che soltanto tutto ciò che è chiuso dai loro limiti, nè sfugga alla ragione delle parti, o quale il luogo di lui riceve secondo la quantità, o quale patisce il tempo di esso secondo la durata; nè in alcun modo possa insieme esser contenuto da diversi luoghi o tempi; e tutto ciò che in niun modo è costretto da contenenza di luogo o di tempo, da nessuna legge di tempi e di luoghi sia fatto soggiacere a moltiplicità di parti; o gli sia proibito d'esser presente tutto insieme in più luoghi o tempi; poichè, dico, questa si è la condizione del luogo o del tempo, certamente la somma sostanza, che da nessuna contenenza di luogo o di

tempo è circondata, da nessuna legge di loro viene costretta. Laonde, poichè una inevitabile necessità esige che tutta la somma essenza non manchi a nessun luogo o tempo, e nessuna ragione di luogo o di tempo proibisce che sia insieme tutta presente ad ogni luogo o tempo; è necessario ch' ella sia insieme tutta presente a tutti e singoli luoghi e tempi. Imperocchè, non perciò, perchè è presente a questo luogo o tempo, l'è impedito d'esser presente a quel luogo o tempo insieme e similmente; nè poichè fu, od è, o sarà, perciò alcun che della sua eternità svanì dal presente tempo col passato, che già non è; o passa col presente, che appena è; o è per venire col futuro che ancora non è. Perocchè, non è in alcuna guisa costretto o impedito dalla legge dei luoghi o tempi, ad essere o non essere in alcun luogo o in alcun tempo, ciò che in niun modo entro il luogo o tempo, chiude l'esser suo. Imperocchè, se si dice che essa somma essenza è nel luogo o nel tempo; quantunque intorno ad essa e alle locali o temporali nature, sia uno il modo di esprimersi, per cagione della consuetudine del parlare; diverso però è l'intendimento a causa della dissomiglianza delle cose. Imperocchè, in quelle, due certe cose significa la medesima espressione, cioè; che sono presenti a quei luoghi e tempi, in cui son dette essere; e, che sono contenute da essi. Ma nella somma essenza, una cosa solamente s'intende, cioè, che è presente; non anche, che è contenuta. Onde, se l'uso di parlare l'ammettesse, più convenientemente pare che si direbbe che è col luogo o col tempo, che nel luogo o nel tempo. Perocchè con più verità, viene a significarsi che alcuna cosa è contenuta, quando si dice che è in altro, che quando dicesi, è con altro. Pertanto con proprietà si dice che in nessun luogo o tempo ella è, perchè da nessun'altra cosa è in nessuna maniera contenuta: e tuttavia può dirsi che è in un certo suo modo in ogni tempo o luogo; perocchè tutto che altro è, affinchè

non ricada nel nulla, è da lei presente sostenuto: è in ogni luogo e tempo, perchè da nessuna cosa è assente; e non è in alcuno, perchè nessun luogo o tempo ella ha; nè in sè riceve distinzioni di luoghi o di tempi; nè è per lei il qui o là, o in alcun luogo, o allora od ora, o alcuna volta; nè è secondo il labile presente di che noi usiamo; o secondo il passato o il futuro fu, o sarà; perchè queste cose sono proprie di ciò che è circoscritto e mutabile, che ella non è. E tuttavia ciò di lei in un certo modo può dirsi; perchè è così presente a tutte le cose circoscritte e mutabili, quasi che ella sia dai medesimi luoghi circoscritta, e dai tempi mutata. È pertanto manifesto, quanto basta allo scioglimento di quella contrarietà che ne risuonava, qualmente l' essenza somma di tutte le cose sia ovunque e sempre, e non ovunque[53] e non mai; cioè in ogni e in nessun luogo o tempo, secondo la concorde verità dei diversi intendimenti.

Capitolo XXIII.

Come meglio possa intendersi che sia ovunque, che in ogni luogo.

Ma se consta che la medesima somma natura, non è più in tutti i luoghi che in tutte le cose che sono; non come quella che sia contenuta,[54*] ma come quella che tutte le contenga penetrandole: perchè non si dice che è ovunque in questo senso, che piuttosto s' intenda essere in tutte le cose esistenti, che in tutti i luoghi, mentre tal senso ci vien porto dalla verità della cosa, nè è punto vietato dalla stessa proprietà della parola locale? Imperocchè, noi siamo soliti attribuire spesso irreprensibilmente locali parole a cose, che non sono nè luoghi, nè contenute da circoscrizione locale; come s' io dicessi: ivi nell' anima è l' intelletto, ove

è la razionalità. Perocchè, sebbene *ivi* ed *ove* sieno avverbj locali; non per questo con locale circoscrizione o l'anima contiene alcun che, o l'intelletto o la razionalità è contenuta. Laonde, la somma natura, secondo la verità della cosa, più convenientemente si dice essere ovunque, secondo questa significazione, che s'intenda essere in tutte le cose che sono, di quel che s'intenda soltanto in tutti i luoghi. E poichè, come ne insegnano le sopraesposte ragioni, non può essere altrimenti; è necessario ch'ella sia in tutte le cose in guisa, che una e la medesima sia perfettamente tutta insieme in ciascuna.

Capitolo XXIV.

Come meglio possa intendersi che sia sempre, che in ogni tempo. [55*]

Se consta ancora essere la medesima somma sostanza senza principio e senza fine; nè avere il passato o il futuro; nè il temporale, cioè labile presente, di che noi usiamo; perocchè l'età o eternità di lei, la quale nient'altro è che essa, è immutabile e senza parti: questo *sempre*, che sembra designare tutto il tempo, o non s'intende molto più veramente (quando sia detto di lei) che significhi l'eternità, che non è mai dissimile da sè stessa; anzichè la varietà dei tempi, la quale è a sè stessa in qualche cosa non simile? Laonde, se dicesi ch'ella è sempre; poichè è il medesimo per lei l'essere e il vivere, nulla s'intende meglio che eternamente sia o viva, cioè, che possegga una vita interminabile insieme perfettamente tutta. Sembra poi l'eternità di lei essere una interminabile vita insieme perfettamente tutta esistente. [56] Imperocchè, se per quello che di sopra fu detto è abbastanza manifesto, che la medesima sostanza non è altro che la

sua vita e la sua eternità; nè è in alcun modo terminabile, nè tale che non sia insieme e perfettamente tutta; che altro è la vera eternità, che a lei sola si conviene, se non una interminabile vita insieme e perfettamente tutta esistente? Imperocchè, anche da questo solo apertamente comprendesi che la vera eternità appartiene solamente a quella sostanza che sola fu trovata non fatta ma fattrice; poichè vera eternità intendesi quella che è priva del limite di principio e di fine; il che si convince non convenire a nessuna delle cose create per ciò stesso che di niente furon fatte.

CAPITOLO XXV. [57*]

Come non sia mutabile per nessuno accidente.

Ma questa essenza, la quale fu manifesto essere in tutto e per tutto a sè identica sostanzialmente, non è alcuna volta da sè diversa, almeno accidentalmente? Ma come è sommamente incommutabile, se per accidenti può, non dirò essere, ma ancora concepirsi variabile? E per lo contrario, come non è ella partecipe di accidente, se ancora questo stesso ch' ella è maggiore di tutte l'altre nature e da loro dissimile par cosa che in lei accada? Ma in che ripugnano la suscettibilità e la naturale incomunicabilità di certe cose che son dette accidenti, se dal loro ricevimento non consegue alcuna variabilità nella sostanza? Certamente di tutte quelle cose, che accidenti son dette, altre si comprende non poter esser presenti ed allontanarsi, se non con qualche mutazione del partecipante, come tutti i colori; altre si conosce non produrre per niente, o accostandosi o ritirandosi, alcuna mutazione intorno a ciò di cui si dicono, come certe relazioni. Imperocchè consta che a quell' uomo che è per nascere dopo quest' anno, io non sia nè

maggiore, nè minore, nè uguale, nè simile: ma tutte queste relazioni, certamente quand'egli sia nato, potrò io, senz'alcuna mia mutazione, avere con lui e perderle, secondochè crescerà, o per qualità diverse sarà mutato. Pertanto è fatto manifesto, che di quelle cose, che si dicono accidenti, alcune apportano in qualche guisa commutabilità; altre poi non sottraggono la incommutabilità niente affatto. Siccome adunque la somma natura nella sua semplicità non dà mai luogo ad accidenti che portino mutazione; così secondo quelle cose che non ripugnano punto alla somma incommutabilità, qualche volta non ricusa d'esser detta alcun che; e contuttociò nulla accade nell'essenza di lei, onde la si possa intender variabile. Però anche questo si può conchiudere, che di nessuno accidente è suscettibile. Certamente come quegli accidenti, che accostandosi, o ritirandosi producono una qnalche mutazione, si considera che con lo stesso loro effetto veramente accadano nella cosa che vien da essi mutata; così quelli che mancano da un simile effetto, s'apprende che e'sieno detti accidenti impropriamente. Adunque siccome è sempre a sè in tutto e per tutto la medesima sostanzialmente; così non è mai da sè diversa in alcun modo, ovvero accidentalmente. Ma che che sia quanto alla proprietà del nome *accidenti*, quello che è indubitabilmente vero si è, che della sommamente incommutabile natura nulla può dirsi, onde la si possa concepire mutabile.

Capitolo XXVI.

In che modo ella debba dirsi sostanza; e come sia fuori d'ogni sostanza, e singolarmente sia tutto quello che è.

Ma se è certo ciò che si è conosciuto della semplicità di questa natura; com'è ella sostanza? Imperocchè, se ogni

sostanza è suscettibile di mescolamento delle differenze, ovvero di mutazione degli accidenti; e la immutabile sincerità di questa è inaccessibile ad ogni qualsiasi mescolamento o mutazione; come dunque si otterrà che sia ella una qualsiasi sostanza, se non dicasi sostanza invece di essenza, e così sia fuori, com' è sopra ogni sostanza? Imperocchè, quanto quell' ente che per sè è tutto ciò che è, e che di nulla fa ogni altro ente, è diverso da quell' ente, che per altro è fatto di nulla tuttociò che è; tanto dista onninamente la somma sostanza da queste cose, le quali non sono il medesimo che essa. E se essa sola di tutte le nature ha da sè senza il soccorso d' altra natura, l' essere tuttociò che è: come non è singolarmente senza il consorzio della sua creatura tutto ciò che essa è? Onde se ella ha comune con le altre un qualche nome; questo senza dubbio deve intendersi in un senso molto diverso.

Capitolo XXVII. [59]

Come non entri nel comune trattato delle sostanze, e nondimeno sia sostanza e individuo spirito.

Consta adunque che in nessun comune trattato delle sostanze sia compresa quella sostanza, dalla cui essenziale comunione ogni altra natura viene esclusa. Certamente se si tratti che ogni sostanza, o è universale; la quale a più sostanze essenzialmente è comune, come l' essere uomo è comune ai singoli uomini; o è individua, che l' universale essenza ha comune con le altre; come ciascun uomo ha l'essere comune con ciascun uomo, per esser uomo: in che modo può alcuno intendere che la somma natura sia compresa nel trattato dell' altre sostanze, mentr' ella nè si divide in più sostanze, nè con alcun' altra si raccoglie per via di essenziale comunione? Tuttavia, poichè essa non solo

certissimamente esiste, ma anche esiste sommamente di tutte le cose; e l' essenza di qualsiasi cosa suol chiamarsi sostanza; certo, se alcun che può dirsi degnamente, non si proibisce che sia detta sostanza. E poichè non si conosce essenza più degna che lo spirito e il corpo, e di questi più degno è lo spirito che il corpo; certamente deve asserirsi la medesima essere spirito, non corpo. E poichè il medesimo spirito non ha parte di sorta, nè ponno essere più spiriti, come lui; è necessario che sia onninamente individuo spirito. E poichè, siccome consta già, nè di parti è composto, nè per alcune differenze o accidenti può intendersi che sia mutabile; è impossibile che e' sia divisibile in modo alcuno.

Capitolo XXVIII. [60*]

Come il medesimo spirito semplicemente sia, e le create cose paragonate a lui, non sieno.

Sembra dunque conseguire dalle cose precedenti che codesto spirito, che è in un certo suo modo mirabilmente singolare e singolarmente mirabile, per una certa ragione sia solo; e l'altre cose, che che ne sembrino essere, paragonate a lui, non sieno. Imperocchè, se si badi bene, egli solo parrà essere semplicemente e perfettamente e assolutamente, e tutte l'altre cose quasi non essere, ed essere appena. Ed in vero, poichè il medesimo spirito per cagione della sua incommutabile eternità, in niun modo può dirsi secondo alcun moto, che fu o sarà; ma semplicemente, è; nè mutabilmente è alcun che, che alcuna volta o non fu, o non sarà; nè non è ciò che alcuna volta fu o sarà, ma tutto ciò che è, è una sola volta e insieme e interminabilmente; poichè, dico, tale è l'essere di lui, con ragione dicesi che è semplicemente e assolutamente e perfettamente.

E poichè tutte l' altre cose secondo alcun che mutabilmente alcuna volta o furono, o saranno ciò che non sono; o sono ciò che alcuna volta non furono, ovvero non saranno; e poichè ciò che furono non è più, e ciò che saranno, ancora non è; e questo che sono nel labile e brevissimo e appena esistente presente, appena è: poichè dunque sono così mutabilmente, non senza ragione si nega che sieno semplicemente e perfettamente e assolutamente, e si asserisce che quasi non sono, e appena sono. Quindi, conciossiachè tutte le cose d' ogni maniera, che sono altro che esso, sieno venute dal non essere all' essere non per sè, ma per altro; e dall' essere ritornino al non essere, quanto a sè, se non sieno sostenute per altro: come a loro conviene l' essere semplicemente o perfettamente, ossia assolutamente, e non piuttosto l'essere appena, o quasi non essere? [61*] E conciossiachè l' essere del solo medesimo ineffabile spirito non possa in alcun modo intendersi, o che sia cominciato dal non essere, o che possa patire alcun difetto per ciò che è nel non essere; e tutto ciò che esso è: non sia per altro che per sè; val a dire, per ciò che esso è; o non s' intende meritamente l' essere di lui il solo semplice e perfetto ed assoluto? Ciò poi che così semplicemente e per ogni qualsiasi ragione è il solo perfetto, semplice ed assoluto, davvero che in un certo modo può dirsi con ragione il solo essere: e al contrario, tutto ciò che per una superiore ragione si conosce essere nè semplicemente, nè perfettamente, nè assolutamente, ma appena essere, o quasi non essere, certa mente in alcun modo dicesi bene non essere. Secondo questa ragione adunque quel solo creatore spirito è e tutte le create cose non sono; nè tuttavia onninamente non sono, perchè per colui che solo assolutamente è, di niente alcun che furon fatte.

CAPITOLO XXIX. [62]

Come la locuzione di lui sia la medesima cosa che esso, nè contuttociò sieno due, ma un solo spirito.

Dopo aver già conosciute quelle cose che intorno alle proprietà di questa somma natura sino al presente mi sono occorse mentre seguo la ragione che mi guida, io stimo opportuno di rivolgere, per quanto posso, la considerazione intorno alla locuzione sua, per la quale le cose tutte furon fatte. Imperocchè, se tutto ciò che di lei potei di sopra avvertire, tiene della forza inflessibile della ragione, quello che massimamente mi costringe a discutere di lei con maggiore diligenza, si è di provare che la sia ciò stesso che è esso sommo spirito. Imperocchè, se egli non fece nulla se non per sè stesso, e tuttociò che da lui è stato fatto, per quella è stato fatto; com' è ella altro da ciò che è esso medesimo? Più; per quello che già ne fu inespugnabilmente ritrovato, s' asserisce che niente affatto oltre il creante spirito e la sua creatura potè mai, o può sussistere. Ora questa locuzione del medesimo spirito è impossibile che sia compresa tra le cose create; poichè tutto ciò che di creato sussiste, per lei fu fatto, ma ella per sè non potè esser fatta. Niente certamente per sè stesso può esser fatto; perchè tutto ciò che è fatto, è posteriore a quello per cui è fatto; e niente è posteriore di se stesso. Resta adunque che questa locuzione del sommo spirito, non potendo essere una creatura, non sia altro che il sommo spirito. Finalmente questa stessa locuzione nient' altro può esser intesa che l' intelligenza del medesimo spirito, con la quale intende tutte le cose. Imperocchè, che altro è per lui il parlare di alcuna cosa, con questo modo di parlare, se non che intendere? Perciocchè, non come l' uomo, sempre dice quello che in-

tende. Se dunque la sommamente semplice natura non è altro che ciò che è la sua intelligenza, com' è il medesimo, che è la sua sapienza; è necessario che parimente non sia altro che ciò che è la sua locuzione. Ma poichè è già manifesto essere il sommo spirito uno soltanto, e onninamente individuo; è necessario che a lui questa sua locuzione sia talmente consustanziale, che non sieno due, ma un solo spirito.

CAPITOLO XXX. [63]

Come la medesima locuzione non consti di più parole, ma sia un solo Verbo.

Perchè adunque dubiterò io di ciò, che come dubbio di sopra aveva lasciato; cioè, se questa locuzione consista in più parole, o in un solo verbo? Imperocchè, se è così consustanziale alla somma natura, che non sieno due, ma un solo spirito; certamente siccome quella è sommamente semplice, e così questa. Adunque non consta di più parole, ma è un solo verbo, per cui tutte le cose furon fatte.

CAPITOLO XXXI.

Com' esso Verbo non sia una similitudine delle cose fatte, ma verità di essenza; e le cose fatte sieno una qualche imitazione della verità: e quali nature sieno più che altre e più prestanti.

Ma ecco che a me sembra che sorga una questione nè facile, nè tale da doversi lasciare menomamente in dubbio. Imperocchè se tutte le parole di tal fatta, onde con la mente diciamo, cioè pensiamo le cose qualunque, sono similitudini e immagini delle cose, di cui le parole sono; ed ogni

similitudine od immagine tanto è più o meno vera, quanto più o meno imita la cosa, di cui è similitudine: che dobbiam dunque ritenere del Verbo, con cui son dette, e per cui furon fatte tutte le cose. Sarà si o no una similitudine di quelle cose, che per esso furon fatte? Imperocchè, se esso è una vera similitudine delle cose mutabili, non è consustanziale alla somma incommutabilità; il che è falso. Se poi è una non onninamente vera, ma qualunque similitudine delle cose mutabili, non è il Verbo della somma verità onninamente vera; il che è assurdo. Ma se non ha alcuna similitudine delle cose mutabili; come dunque furon fatte ad esempio di lui? Ma forse non rimarrà sopra ciò ombra di dubbio, se, come nell'uomo vivo dicesi che ha verità d'uomo, e nell' uomo dipinto una similitudine od immagine di quella verità; così s'intende la verità d'esistere nel verbo, la cui essenza è così sommamente, che in certo modo sia quella sola: in queste cose poi, che al paragone di lui in certa maniera non sono, e tuttavia per lui e secondo lui furon fatte alcun che, si consideri una qualche imitazione [64*] di quella somma essenza. Così certamente il verbo della somma verità, che anch'essa è la somma verità, nessun aumento o detrimento risentirà secondo che più o meno sia simile alle creature; ma piuttosto sarà necessario, che ogni cosa creata tanto più sia, e sia tanto più prestante, quanto più è simile a quella che sommamente è, ed è sommamente grande. E per questo forse, anzi senza forse ma per cosa certa, ogni intelletto giudica delle nature, che le viventi comunque, avanzano in eccellenza le non viventi, le senzienti le non senzienti, le razionali le irrazionali. Però, poichè la somma natura in un certo suo singolar modo non solamente è, ma eziandio vive e sente ed è razionale; è manifesto che di tutto ciò che esiste, quello che in alcun modo vive, più a lei è simile che ciò che non vive in modo alcuno; e ciò che in qualsiasi modo conosce alcun che eziandio col senso corporale, [65] più che

ciò che non sente nulla affatto; e ciò che è razionale, più che ciò che di ragione non è capace. E poichè è chiaro per una simile ragione che certe nature sono più o meno che certe altre: però come in natura quello è più prestante che per naturale essenza più è vicino all' essere prestantissimo; così certamente quella natura è più, l' essenza della quale è più simile alla somma essenza. Lo che io penso che così ancora possa essere facilmente avvertito. Certamente se a qualsiasi sostanza, la quale e viva e sia sensibile e razionale, si tolga col pensiero che è razionale, e poi ch' è sensibile, e qurndi che è vitale; e in ultimo ciò che rimane, che è lo stesso modo d' essere; chi non intende, che quella sostanza, che così a poco a poco si distrugge, riducesi gradatamente ad esser meno e meno, e finalmente a non essere? Quelle cose poi che prese *singolarmente* riducono qualunque essenza ad esser meno e meno, *ordinatamente*[66] prese, ad esser più e più la riconducono. Adunque è manifesto, che più è vivente sostanza, che non vivente; e sensibile, che non sensibile; e razionale, che non razionale. Dunque non è dubbio che ogni essenza tanto è più ed è più prestante, quanto più è simile a quella essenza, la quale sommamente è, ed è sommamente prestante. Pertanto è abbastanza manifesto che nel verbo, per cui tutte le cose furon fatte, non è una similitudine di loro, ma la vera e semplice essenza: nelle cose fatte poi non la semplice e assoluta essenza, ma di quella vera essenza appena una qualche imitazione. Onde è necessario, che non il medesimo verbo sia più o meno vero secondo la similitudine delle cose create; ma sì che ogni creata natura tanto consista in quel più alto grado d' essenza e dignità, quanto più sembra che a quello si avvicini.

Capitolo XXXII. [67*]

Come il sommo spirito dica se stesso con un Verbo coeterno.

Ma se è così: come mai quello che è semplice verità, può esser verbo di quelle cose, di cui non è una similitudine, quando ogni verbo, col quale dicesi in mente una qualche cosa, è una similitudine della cosa medesima? e, se non è verbo di quelle cose che furon fatte per essa; come consterà che sia verbo? Certamente ogni verbo è verbo di qualche cosa. Finalmente, se non fosse mai alcuna creatura, non sarebbe di lei alcun verbo. Che adunque? Forse si dee conchiudere che se non fosse in alcun modo la creatura, in niun modo sarebbe quel verbo che è essenza somma, e non bisognosa di nulla? o forse quella somma essenza, che è verbo, sarebbe certamente essenza eterna, ma non sarebbe verbo, se niente per lei fosse mai fatto? Imperocchè, di ciò che nè fu, nè è, nè è per essere, nessun verbo può essere. Ma secondo questa ragione, se non fosse mai alcuna essenza oltre il sommo spirito, nessun verbo niente affatto sarebbe in lui. Se in lui non fosse alcun verbo, niente e' direbbe appresso di sè. Se niente appresso di sè dicesse; essendo che sia per lui la medesima cosa il dire così alcun che, e l'intendere; non intenderebbe alcun che, se nulla dicesse. Dunque la somma essenza, la quale non è altro che il medesimo spirito, nulla intenderebbe; il che è assurdissimo. Che adunque? Imperocchè, se nulla intendesse, come sarebbe somma sapienza? O se in niun modo fosse alcun che oltre lei; che intenderebbe ella? Ma che forse non intenderebbe sè stessa? E come si può nè anche pensare, che la somma sapienza alcuna volta non intenda sè, quando alcuna volta la mente razionale non solamente può ricordarsi di sè stessa, ma eziandio di essa somma sapienza; e lei e sè in-

tendere? Imperocchè, se la mente umana non potesse aver di lei o di sè alcuna memoria o intelligenza, in niun modo, sola tacitamente seco disputando, siccome ora fa la mente mia, discernerebbe sè dalle irragionevoli creature, e quella da ogni creatura. Adunque quel sommo spirito, siccome è eterno, così eternamente è memore di sè, e intende sè a similitudine della mente razionale: anzi non a similitudine di cosa alcuna; ma lui, principalmente; e la mente razionale, a similitudine di lui. Ma se eternamente intende sè, eternamente sè dice. Se dice sè eternamente, eternamente è il verbo di lui appresso di esso. Ossia adunque che egli si pensi senz' alcun' altra esistente essenza, o con altre esistenti; è necessario che il verbo di lui coeterno a lui sia con esso.

Capitolo XXXIII. [68*]

Come con un solo consustanziale Verbo dica sè, e ciò che fa.

Ma ecco, che mentre vo cercando del verbo col quale il Creatore dice tutte le cose che fa, [69*] mi si offre il verbo, con cui dice sè stesso, che fece tutte le cose. Che forse con altro verbo dice sè stesso, e con altro dice tutte le cose che fa; o piuttosto con quello stesso verbo, col quale dice se stesso, dice qualunque cosa che fa? Imperocchè, ancora questo verbo col quale dice sè stesso, è necessario che sia ciò stesso, che egli è: ed egli è quel medesimo verbo, con cui dice quelle cose che da lui furon fatte. Imperocchè, se, anche quand' null' altro mai fosse se non quel sommo spirito, la ragione tuttavia persuade che quel verbo col quale e' dice sè stesso, sarebbe di necessità: che di più vero, che questo suo verbo non sia altro che ciò, che esso è? Adunque se con un solo verbo a sè consustanziale, dice e sè stesso e quelle cose che fa; è manifesto, che del verbo col

quale dice sè, e del verbo con cui dice la creatura, una sola è la sostanza. Come dunque se una è la sostanza, sono due i verbi? Ma forse non ne costringe la identità della sostanza ad ammettere l' unità del verbo. Imperocchè esso medesimo (sommo spirito), che parla con questi verbi, ha una medesima sostanza con essi, e tuttavia verbo non è. Ma certo il verbo, con cui dice sè la somma sapienza, convenientissimamente può dirsi verbo di lei, secondo quella superiore ragione perchè tiene di lei una perfetta similitudine. Imperocchè, non può per alcuna ragione negarsi, quando la mente razionale sè stessa pensando intende, che una immagine di essa nasca nella sua cogitazione; anzi, che la stessa cogitazione di sè sia una sua immagine, formata a similitudine di sè, come da una sua impressione. Perchè, qualunque cosa la mente desideri veracemente pensare, o per la immaginazione del corpo, o per la ragione, [70] certamente ella si sforza d' esprimerne, quanto può, in essa sua cogitazione la similitudine: lo che quanto più veramente fa, tanto più veramente pensa la cosa: e questo invero più chiaramente si conosce quando pensa qualcos' altro che essa non è, e massime quando pensa alcun corpo. Imperocchè, quando io penso un uomo assente a me noto, si ferma l' acume della mia cogitazione nella tal' immagine di lui, qual' io per l' organo della vista attrassi nella memoria: la quale immagine nella cogitazione è il verbo di esso uomo, il quale io pensando dico. Ha dunque seco la mente razionale, quando sè pensando intende, una sua immagine nata di sè, cioè la cogitazione di sè formata a sua similitudine quasi per una sua impressione; quantunque la mente stessa non possa se non con la sola ragione separarsi dalla sua immagine, che è il verbo di lei. [71*] Pertanto in questo modo chi negherà che la somma sapienza, quando sè dicendo intende, generi una sua similitudine a sè consustanziale, cioè il suo verbo? Il qual verbo, sebbene di cosa tanto singolarmente eminente non possa

dirsi alcun che con proprietà e convenienza tanto che basti, pure non inconvenientemente si può dire immagine, figura e carattere di quella sapienza, sì come similitudine. Il verbo poi, con cui Ella dice la creatura, in niun modo similmente è il verbo della creatura: perchè non è una similitudine di lei, ma principale essenza. Segue adunque che non dica essa creatura col verbo della creatura. O dunque col verbo di chi e' la dice, se non la dice col verbo di lei? Imperocchè, ciò che dice, lo dice col verbo; e il verbo d' alcun che è verbo, cioè, similitudine. Ma se null' altro dice che sè, o la creatura, nulla può dire se non o col verbo suo, o di lei. Se adunque nulla dice col verbo della creatura, tutto ciò che dice, lo dice col suo verbo. Adunque con un solo e medesimo verbo dice sè stesso e tutto quel che ha fatto.

Capitolo XXXIV. [72*]

Come possa sembrare che col suo Verbo dica la creatura.

Ma come mai cose tanto differenti, cioè l'essenza creante e la creata, posson dirsi con un solo verbo; specialmente quando esso verbo sia coeterno al dicente, ma non sia coeterna a lui la creatura? Forse perchè esso è somma sapienza e somma ragione, in cui sono tutte le cose che furon fatte: a quella guisa che un' opera, la quale sia fatta secondo alcuna arte, non solo quando è fatta, ma anche prima che sia fatta, e dopo che è disfatta, sempre è in essa arte non altro che ciò, che è l' arte stessa. Perciò quando esso sommo spirito dice sè stesso, dice tutte le cose che furon fatte. Imperocchè e prima che fossero fatte, e quando già furon fatte, e quando sono corrotte o in alcun modo variate, sempre sono in esso non ciò che sono in sè stesse, ma ciò che è esso medesimo. Perocchè, in sè stesse sono essenza mutabile creata secondo una immutabile ragione: [73*] in esso

poi sono la stessa prima essenza e prima verità d'esistere; a cui secondochè in qualunque modo sono più simili, così più veramente e più prestantemente esistono. In questo modo adunque non irragionevolmente può asserirsi, che quando dice sè stesso quel sommo spirito, dice eziandio tutto ciò che è stato fatto, con un solo e medesimo verbo.

Capitolo XXXV. [74]

Come tutto ciò che fu fatto, nel Verbo e nella scienza di lui sia vita e verità.

Ma conciossiachè consti, che il verbo di lui è a lui consustanziale e perfettamente simile; necessariamente consegue, che tutte le cose che sono in lui, sieno le medesime e nel medesimo modo nel verbo di lui. Adunque tutto ciò che fu fatto, o viva o non viva, o comunque sia in sè, in quello è la stessa vita e verità. E poichè è il medesimo pel sommo spirito sapere e intendere, ossia dire; è necessario che così sappia tutte le cose che sa, come le dice o intende. Adunque come le cose tutte sono nel verbo di lui vita e verità, così sono nella scienza di lui.

Capitolo XXXVI. [75]

Con quanto incomprensibil modo dica, ovvero sappia le cose che ha fatte.

Talchè si può manifestissimamente comprendere che umana scienza non può capire come il medesimo spirito dica, ovvero come sappia quelle cose, le quali furon fatte. Imperocchè nessuno dubita che le sostanze createè molto diversamente sieno in sè stesse, che nella scienza nostra. Perocchè in se stesse sono per la stessa loro essenza; mentre-

chè nella nostra scienza non sono le loro essenze, ma le loro similitudini.[76] Resta adunque, che tanto più veramente sieno in sè stesse che nella nostra scienza quanto più veramente sono in alcun luogo per la loro essenza, che per la loro similitudine. Conciossiachè [77*] dunque ancor questo consti, che ogni creata sostanza tanto più veramente è nel Verbo, cioè nell' intelligenza del Creatore, che in sè stessa, quanto più veramente è la creatrice, che la creata essenza: come mai la mente umana comprenderà di che sorta sia quel dire, e quella scienza, che è così di gran lunga superiore e più vera delle create sostanze; se la scienza nostra tanto è avanzata da quelle, quanto la similùdine di loro dista dalla loro essenza?

Capitolo XXXVII. [78*]

Come tutto quel che esso è rispetto alla creatura, ciò sia anche il Verbo di lui; nè tuttavia sieno ambedue insieme pluralmente.

Ma conciossiachè le superiori ragioni manifestamente ne insegnino avere il sommo spirito per il suo Verbo fatto tutte le cose: che forse non le ha fatte pur tutte anch' esso Verbo? Imperocchè, dacchè è consustanziale a quello di cui è Verbo, necessario è che sia somma essenza. La somma essenza poi non è se non una, la quale è sola creatrice e solo principio di tutte le cose che furon fatte. Imperocchè, essa sola non per altro che per sè tutte le cose ha fatto di niente. Laonde tutte le cose che fa il sommo spirito, le medesime fa anche il Verbo di lui, e similmente. Tutto ciò adunque che il sommo spirito è rispetto alla creatura, lo stesso è ancora, e similmente, il Verbo di lui. Nè per questo (sono) ambedue insieme *pluralmente*; però che non sono più creatrici somme essenze. Siccome adunque quegli

è creatore delle cose, e principio; e così il Verbo di lui: nè tuttavia sono due, ma un solo creatore e un solo principio.

Capitolo XXXVIII. [79*]

Come non possa dirsi che cosa sieno due; quantunque sia necessario che sieno due.

Pertanto dobbiamo attentamente considerare un certo che, il quale per molto insolito che sia all'altre cose, sembra che accada nel sommo spirito e nel Verbo di lui. Imperocchè è certo, che in ciascuno singolarmente, e nell'uno e nell'altro insieme trovasi tuttociò ch'e'sono nell'essenza, e tutto che sono rispetto alla creatura; talchè e tuttociò sia singolarmente perfetto in ambedue, e tuttavia pluralità non ammetta in due. Perocchè, sebbene singolarmente e lo Spirito sia perfettamente somma verità e creatore, e il Verbo di lui sia somma verità e creatore; non per questo ambedue insieme sono due verità, o due creatori. Ma conciossiachè le cose stieno così; in un modo tuttavia mirabile è apertissimo, che nè quegli di cui è il Verbo, può essere il Verbo suo; nè il Verbo può esser quegli di cui è Verbo. Talmentechè in ciò che significa che cosa e' sieno sostanzialmente, o che cosa sieno rispetto alla creatura, ritengono sempre una individua unità: in ciò poi che quegli non è da questo, ma questi da quello, ammettono una ineffabile pluralità: ineffabile certamente; perocchè, quantunque la necessità costringa che sieno due, in niun modo tuttavia può esprimersi che cosa sieno due. Imperocchè, se pure son due uguali, o che che altro possa dirsi reciprocamente d'ambedue, in questi due relativi tuttavia, se si cerca che cosa sia quello di che son detti tali, ciò non può dirsi pluralmente, come si dicono due uguali linee, o due uomini simili. Certamente non sono due

uguali spiriti, nè due uguali creatori, nè due alcun che, che significhi di loro o l' essenza, o un' abitudine[80] alla creatura; ma neppure due alcun che, che designi la propria abitudine dell' uno all' altro; perchè nè due verbi, nè due immagini. Imperocchè il Verbo, per questo stesso che è Verbo od immagine, è per rispetto all' altro, perchè non è se non Verbo o immagine di alcuno: e così sono queste cose proprie dell' uno, che in niun modo all' altro si adattano. Imperocchè quegli di cui è il Verbo o l' immagine, nè è immagine, nè Verbo. Consta[81*] adunque, che non può esprimersi che cosa due sieno il sommo spirito e il Verbo di lui, quantunque per certe proprietà di ciascheduno sieno costretti a esser due. Imperocchè è proprio dell' uno l' esser dall' altro, ed è proprio dell' altro, che l' uno sia da esso.

Capitolo XXXIX. [82*]

Come il medesimo Verbo sia dal sommo spirito nascendo.

La qual cosa con nessuna parola certamente pare che si possa più familiarmente esprimere, quanto se si dica che dell' uno è proprio il nascer dall' altro; e proprio dell' altro che l' uno nasca di esso. Imperocchè, consta già come certo, che il Verbo del sommo spirito non così è da lui, come le cose che da lui furon fatte, ma come creatore da creatore, sommo da sommo. E per compiere la similitudine con tutta la brevità possibile; totalmente esso medesimo è da esso medesimo, e così, che in nessuna maniera sia se non da lui. Pertanto, poichè è manifesto che il Verbo del sommo spirito è così da esso solo, che di lui tenga, come prole di parente, una perfetta similitudine; nè è così da esso che da lui sia fatto; certo che in niun modo si può più convenientemente pensare che da lui sia, se non nascendo. Imperocchè, se innumerabili cose indubitabilmente si dice che

nascon di quelle, da cui hanno l'essere, quando pur di loro non tengono alcuna somiglianza, qual di prole a parente; come quando diciamo che i capelli nascono dal capo, e i pomi dall'albero, sebbene nè quelli al capo, nè questi all'albero sieno simili; se, dico, molte cose di tal fatta senza assurdo dicesi che nascono, tanto più convenientemente può dirsi del Verbo del sommo spirito, che di lui esiste nascendo; quanto più perfettamente, quasi prole di parente, trae la similitudine di lui, di lui esistendo.

Capitolo XL. [83]

Come verissimamente quegli sia parente, e quegli prole.

Che se convenientissimamente si dice che nasce, ed è tanto simile a quello del quale nasce: perchè mai si reputa simile, quasi prole al parente, e non piuttosto s'asserisce che tanto più vero è quegli, parente, e questi, prole, quanto più e quegli solo basta alla perfezione di tale natività, e quello che nasce esprime la similitudine di lui? Imperocchè, dell'altre cose, che è certo avere l'abitudine di parente e di prole, nessuna così genera, che senza aver affatto bisogno d'alcun che, sola per sè basti a generare la prole; nessuna così è generata, che senza mescolamento alcuno di dissomiglianza, porga una perfetta similitudine del parente. Se dunque il Verbo del sommo spirito così è onninamente dalla sola essenza di esso, e così singolarmente è a lui simile, che nessuna prole sia così onninamente dalla sola essenza del parente, o così simile al parente; certamente a niun'altra cosa sembra meglio adattarsi l'abitudine di parente e di prole, che al sommo spirito e al Verbo di lui. Laonde di quello è proprio l'esser verissimo parente; di questo poi l'esser verissima prole.

CAPITOLO XLI. [84.]

Come quegli verissimamente generi, quegli verissimamente sia generato.

Ma ciò constare non potrà se quegli ancora verissimamente non generi, o questi non sia verissimamente generato. Siccome adunque quello è perspicuo, così questo è necessario che sia certissimo. Laonde del sommo spirito è proprio verissimamente generare, e del Verbo di lui esser verissimamente generato.

CAPITOLO XLII. [85.]

Come dell' uno verissimamente sia proprio l' essere Genitore e Padre, dell' altro generato e Figliuolo.

E già io vorrei, e forse potrei conchiudere che sia quegli verissimamente Padre, e questi verissimamente Figliuolo. Ma nemmen questo io stimo si debba trascurare : se a loro sia più adattata l' appellazione di Padre e di Figliuolo, oppure di madre e di figliuola, non essendo in essi distinzione alcuna di sesso. Imperocchè, se perciò convenientemente è quegli Padre, e la prole di lui Figliuolo, perchè l' una e l' altra è spirito: perchè non per un' uguale ragione conviene all' uno l' esser madre, all' altra, figliuola, perciò che l' uno e l' altra è verità e sapienza? Forse perchè in queste nature, che hanno differenza di sesso, si conviene al sesso migliore l' esser padre o figliuolo, e al sesso minore, madre o figliuola? E questo per verità naturalmente si scorge in più cose ; ma in alcune è al contrario ; come in certe specie d' uccelli, in cui il sesso femminino è maggiore e più forte, e il mascolino minore e più debole. Oppure certamente

perciò conviene piuttosto al sommo spirito l'esser detto Padre, che madre, perchè la prima e principal causa della prole è sempre nel padre. Imperocchè, se la materna causa in qualunque modo è sempre preceduta dalla paterna; disconviene troppo, che si adatti il nome di madre a quel parente, a cui nel generare la prole nessun'altra causa o si associa, o precede. È adunque verissimo che il sommo spirito è Padre della sua prole. Che se il figliuolo è sempre più simile al padre, che la figliuola; e nessuna cosa è all'altra più simile, quanto al sommo Padre la prole sua, è verissimo che questa prole non è figliuola, ma figliuolo. Adunque[86*] siccome è proprio di quello verissimamente generare e di questo esser generato; così proprio è di quello l'esser verissimo genitore, e di questo verissimo generato. E siccome l'uno è verissimo parente e l'altra verissima prole; così l'uno è verissimo Padre, l'altro verissimo Figliuolo.

Capitolo XLIII. [87*]

Si tratta daccapo della comunione d'ambedue, e delle proprietà di ciascheduno.

Ritrovate tante e sì grandi proprietà di ciascheduno, con le quali è provato essere nella somma unità una certa maravigliosa tanto ineffabile quanto inevitabile pluralità, a me par cosa grandemente dilettevole il riandare spesso un tanto impenetrabile segreto. Imperocchè, ecco che mentre così è impossibile che sia il medesimo quegli che genera e quegli che è generato, e il medesimo sia il parente e la prole, che sia necessario altri esser il genitore, altri il generato; ed altri il Padre, altri il Figliuolo; tuttavia è così necessario che sia una stessa cosa quegli che genera e quegli che è generato, come pure il parente e la prole, che

sia impossibile, che altro sia il genitore da ciò che è il generato; altro il Padre da ciò che è il Figliuolo. E[88*] se altri è l' uno ed altri è l' altro per modo, che onninamente sia manifesto essere due; pur nondimeno è così uno e stessissimo ciò che è l' uno e l' altro, che non apparisce nè punto nè poco che cosa sieno due. Imperocchè, così è altri il Padre, altri il Figliuolo, che quando gli abbia detti entrambi, io m' avveggo d' averli detti due; ed è così lo stesso ciò che è e il Padre e il Figliuolo, che io non intendo che cosa due io gli abbia detti. Imperocchè, quantunque il singolo Padre sia perfettamente sommo spirito; e perfettamente sommo spirito sia il singolo Figliuolo; nondimeno è così una e medesima cosa lo spirito Padre e lo spirito Figliuolo, che il Padre e il Figliuolo non sono due spiriti, ma un solo spirito: chè siccome cose singole proprie di esseri singoli non ricevono pluralità, perchè non sono di due; così ciò che è comune ad entrambi, ritiene una individua unità, quantunque sia tutto di ciascheduno. Imperocchè, siccome non sono due padri, o due figliuoli, ma un solo Padre e un solo Figliuolo; poichè cose singole sono proprie di singoli, così non sono due, ma un solo spirito, quantunque sia proprio e del singolo Padre e del singolo Figliuolo l' esser perfetto spirito. Così sono opposti nelle relazioni, che l' uno non mai riceve ciò che è proprio dell' altro: così sono concordi nella natura che l' uno ritiene sempre l' essenza dell' altro. Imperocchè[89*] così sono diversi per ciò che l' uno è Padre e l' altro Figliuolo, che non si dica mai o Figliuolo il Padre, o Padre il Figliuolo: e così sono il medesimo per la sostanza, che sempre sia nel Padre l' essenza del Figliuolo e nel Figliuolo l' essenza del Padre. Perocchè non diversa, ma la medesima; non più, ma una è l' essenza dell' uno e dell' altro.

CAPITOLO XLIV. [90]

Come l' uno sia l' essenza dell' altro.

Onde anche a dire l' uno essenza dell' altro, non ci si allontana dalla verità, ma si commenda la somma unità e semplicità della comune natura. Imperocchè, non come s' intende la sapienza dell' uomo per cui l' uomo è sapiente; il quale per sè non può esser sapiente; così può intendersi, se dicasi il Padre essenza del Figliuolo e il Figliuolo essenza del Padre, che in quel modo sia il Figliuolo esistente per il Padre, e il Padre per il Figliuolo; quasi non possa l'uno esser esistente se non per l'altro; si come l' uomo non può esser sapiente, se non per la sapienza. Imperocchè, siccome la somma sapienza sempre sa per sè, così la somma essenza sempre è per sè. È poi perfettamente somma essenza il Padre e perfettamente somma essenza il Figliuolo: dunque parimente perfetto è il Padre per sè, e parimente perfetto è il Figliuolo per sè; siccome l' uno e l' altro sa per sè. Perocchè non per ciò è meno perfetta essenza o sapienza il Figliuolo, perchè è essenza nata dell' essenza del Padre, e sapienza di sapienza; ma allora sarebbe meno perfetta essenza o sapienza, se non fosse per sè, o per sè non sapesse. Imperocchè in nessuna maniera ripugna che il Figliuolo e per sè sussista e dal Padre abbia l' essere. Chè, siccome il Padre ha l' essenza e la sapienza e la vita in sè stesso; talchè non per l' altrui, ma per la sua essenza sia, per la sua sapienza sappia e per la sua vita viva; così generando dà al Figliuolo l' avere l' essenza e la sapienza e la vita in sè stesso, che non per estranea, ma per sua essenza, sapienza e vita, sussista, sappia e viva: se no, non sarà il medesimo l' essere del Padre e del Figliuolo, nè sarà pari al Padre il Figliuolo; il che quanto sia

falso, fu veduto di sopra manifestamente. Laonde non ripugna che il Figliuolo e sussista per sè e sia dal Padre: perchè questo stesso, cioè, il poter sussistere per sè stesso, è necessario che ei l' abbia dal Padre. Imperocchè, se alcuno sapiente m' imparasse la sua sapienza [91*] di cui innanzi io fossi privo, certo non inconvenientemente si direbbe far questo la stessa sua sapienza. Ma quantunque la mia sapienza avesse l' essere e il sapere dalla sapienza di colui; tuttavia, poichè già non sarebbe se non fosse la sua essenza, [92*] nè saprebbe se non sapesse sè stessa; molto più dunque il Figliuolo coeterno dell' eterno Padre, il quale ha così l' essere dal Padre che non sono due essenze, per sè sussiste, sa e vive. Adunque non così può intendersi, che il Padre sia l' essenza del Figliuolo, o il Figliuolo l' essenza del Padre; quasi che l' uno non possa sussistere per sè, ma per l' altro; ma sì a designare quella che hanno comunione di essenza sommamente semplice e sommamente una; se pure convenientemente può dirsi e intendersi, che così l' uno è ciò stesso che l' altro, che l' uno abbia l' essenza dell' altro. Per questa ragione adunque, poichè per l' uno e per l' altro non è altro avere l' essenza, che esser essenza; siccome ha l' uno l' essenza dell' altro, così è l' uno l' essenza dell' altro; cioè, il medesimo essere ha l' uno che l' altro.

Capitolo XLV. [93*]

Come possa dirsi più convenientemente Figliuolo l' essenza del Padre, che il Padre l' essenza del Figliuolo; e come similmente il Figliuolo sia del Padre virtù, sapienza, e cose simili.

La qual cosa, sebbene secondo la conosciuta ragione sia vera, molto più però conviene che dicasi il Figliuolo essenza del Padre, che il Padre essenza del Figliuolo. Im-

perocchè, poichè il Padre da nessuno ha l' essenza se non da sè stesso, non si dice assai convenientemente che abbia l' essenza di alcun che, se non la sua: e perchè il Figliuolo ha la sua essenza dal Padre, e la medesima che ha il Padre, convenientissimamente si può dire aver l' essenza del Padre. Laonde, poichè nessuno di due ha altrimenti l' essenza che essendo la medesima essenza; siccome assai più convenientemente s' intende aver il Figliuolo l' essenza del Padre, che il Padre del Figliuolo; così più convenientemente può dirsi il Figliuolo essenza del Padre, che il Padre essenza del Figliuolo. Imperocchè, se si ponga quest' una formula, abbastanza con l' acuta sua brevità ne commenda avere il Figliuolo non solo la medesima essenza col Padre, ma questa stessa avere dal Padre; talchè tanto sia il dire, il Figliuolo è l' essenza del Padre; quanto, il Figliuolo è non differente essenza dall' essenza del Padre, anzi dal Padre essenza.[94*] Dunque similmente il Figliuolo è del Padre virtù e sapienza,[95*] ossia verità e giustizia, e tutto ciò che si conviene all' essenza del sommo spirito.

Capitolo XLVI.[96*]

Come alcune di queste cose, che così si proferiscono, possano ancora essere intese in altro modo.

Sembra tuttavia che alcune di queste cose, che così possono proferirsi e intendersi, ricevano ancora sotto questa stessa pronunciazione altro non inconveniente intendimento. Imperocchè è certo che il figliuolo è il vero Verbo, cioè perfetta intelligenza, ossia perfetta cognizione, scienza e sapienza di tutta la paterna sostanza; cioè quella che essa essenza del Padre intende e conosce e n' è sciente e sapiente. Se adunque in questo senso dicasi il Figliuolo intelligenza, sapienza, scienza e cognizione, ossia notizia

del Padre, perchè intende il Padre, n'è sapiente, sciente, e'l conosce; in nessuna maniera ci dipartiamo dalla verità. Ancora verità del Padre può dirsi convenientissimamente il Figliuolo, non solo in quel senso, che la verità del Figliuolo è la medesima che quella del Padre, siccome già ben si vide; ma anche in questo senso che in lui s'intenda non una certa imperfetta imitazione, ma l'intera verità della paterna sostanza; perchè non è altro che ciò che è il Padre.

Capitolo XLVII. [97]

Come il Figliuolo sia intelligenza d'intelligenza, e verità di verità.

Ma se la stessa sostanza del Padre è intelligenza e scienza e sapienza e verità, perciò si raccoglie; che siccome il Figliuolo è l'intelligenza e scienza e sapienza e verità della paterna sostanza; così è intelligenza d'intelligenza, scienza di scienza, sapienza di sapienza e verità di verità.

Capitolo XLVIII. [98]

Ancora come il Figliuolo sia intelligenza, o sapienza di memoria; e memoria del Padre e memoria della memoria.

Ma della memoria che dobbiamo pensare? Forse si deve riputare il Figliuolo intelligenza di memoria, o memoria del Padre, o memoria di memoria? Certamente, che se non può negarsi la somma sapienza esser memore di sè; nulla di più conveniente che nella memoria sia inteso il Padre, sì come nel Verbo il Figliuolo; poichè della memoria sembra che nasca il Verbo; il che più chiaro si percepisce nella nostra mente. Di fatto, poichè la mente umana

non sempre pensa sè, siccome di sè sempre si ricorda; è manifesto che quando sè pensa, il verbo di lei nasce della memoria. Onde appare, che se ella sempre sè pensasse, sempre il verbo di lei dalla memoria nascerebbe. Perocchè, il pensare una cosa di cui abbiamo memoria, è lo stesso che dirla con la mente: e il verbo della cosa è la stessa cogitazione formata dalla memoria a similitudine di lei. Pertanto si può chiaramente notare intorno alla somma sapienza, la quale sempre dice sè, siccome sempre di sè è memore, che dell' eterna memoria di lei nasce un coeterno Verbo. Siccome adunque il Verbo congruamente è inteso la prole; così la memoria convenientissimamente riceve il nome di parente. Se dunque la prole, che è onninamente nata del solo sommo spirito, è prole della memoria di lui; nulla di più conseguente, che la memoria di lui è esso medesimo. Certamente non in ciò che di sè è memore, così è nella sua memoria quasi altra cosa in altra; a guisa di quelle cose che così sono nella memoria della mente umana, che non sieno esse la nostra memoria; [99*] ma è così memore di sè, che esso sia la sua memoria. Pertanto conseguita, che come il Figliuolo è l' intelligenza o sapienza del Padre, così sia e della paterna memoria. Ma tutto che il Figliuolo sa o intende, di ciò similmente anco si ricorda. [100*] È adunque il Figliuolo la memoria del Padre, e memoria di memoria, cioè, memoria memore del Padre che è memoria; si com' è la sapienza del Padre, e sapienza di sapienza, cioè, sapienza che sa il Padre sapienza; è il Figliuolo certamente memoria nata di memoria, siccome sapienza nata di sapienza: il Padre poi memoria o sapienza non nata d' alcun che.

Capitolo XLIX. [101]

Come il sommo spirto ami sè.

Ma ecco che mentre con mio diletto contemplo le proprietà e la comunione di questo Padre e di questo Figliuolo, nulla di più dilettabile trovo io da contemplare in essi, quanto l'affetto del mutuo amore. Imperocchè; come mai non senza grande assurdo si negherebbe che il sommo spirito sè ami (sì come di sè è memore e s' intende), quando si convince che la stessa mente razionale può amar sè e lui, per ciò che di sè e di lui può esser memore, e sè e lui intendere? Imperocchè oziosa e affatto inutile è la memoria e l'intelligenza, se, come ragione esige, la cosa stessa non s'ami, o si riprovi. Dunque il sommo spirito ama sè stesso, siccome di sè si ricorda e sè intende.

Capitolo L. [102]

Come il medesimo amore parimente proceda dal Padre e dal Figliuolo.

Certamente è manifesto a chi ha la ragione, che quegli non perciò è memore di sè, o s' intende, perchè sè ama; ma perciò sè ama, perchè di sè è memore e s' intende; nè egli può amare sè, se di sè non sia memore, o sè non intenda. Imperocchè, niuna cosa è amata senza averne la memoria e l'intelligenza; mentre molte cose si tengono a memoria e s'intendono, le quali non si amano. È adunque manifesto che l'amore del sommo spirito procede da lui, perchè è memore di sè, e sè intende. Che se nella memoria del sommo spirito è inteso il Padre, nell' intelligenza il Figliuolo; è manifesto che dal padre parimente e dal Figliuolo procede l'amore del sommo spirito.

Capitolo LI. [103]

Come l' uno e l' altro ami con pari amore sè e l' altro.

Ma se il sommo spirito sè ama, senza dubbio sè ama il Padre, sè ama il Figliuolo, e l'uno ama l'altro; perchè sommo spirito è il singolo Padre, e sommo spirito il singolo Figliuolo, e ambedue insieme sono un solo spirito. E poichè l'uno e l'altro parimente si ricorda di sè, e dell'altro, e sè e l'altro intende; e poichè è onninamente lo stesso ciò che ama od è amato nel Padre, e ciò che nel Figliuolo; è necessario che con pari amore l'uno e l'altro ami sè e l'altro.

Capitolo LII. [104]

Che tanto è esso Amore, quanto è esso sommo spirito.

Adunque quanto è codesto amore del sommo spirito, così è comune al Padre e al Figliuolo. Ma se tanto sè ama, quanto di sè si ricorda e sè intende; e tanto è memore di sè e intende sè, quanta è la sua essenza; il che non può esser diversamente; certo che tanto è l'amore di lui, quanto esso è.

Capitolo LIII. [105]

Come il medesimo Amore sia ciò stesso che è il sommo spirito, e nondimeno esso sia col Padre e col Figliuolo un solo spirito.

Ma che cosa può esser pari al sommo spirito, se non il sommo spirito? Adunque codesto amore è il sommo spirito. Finalmente, se non fosse mai alcuna creatura; cioè, se

nient' altro fosse mai che il sommo spirito, Padre e Figliuolo; nondimeno il Padre e il Figliuolo amerebbero sè stessi, e reciprocamente. Segue adunque che questo amore non sia altro che ciò che è il Padre e il Figliuolo; cioè, somma essenza. Ma poichè non ponno essere più somme essenze; che di più necessario, che il Padre e il Figliuolo e l' amore dell'uno e dell'altro sieno una sola somma essenza? È adunque il medesimo amore somma essenza, somma sapienza, somma verità, sommo bene, e tutto ciò che può dirsi della sostanza del sommo spirito.

Capitolo LIV. [106]

Come tutto proceda dal Padre, tutto dal Figliuolo, e contuttociò non sia se non che un solo Amore.

Si deve diligentemente esaminare, se sieno due amori, l' uno procedente dal Padre, l' altro dal Figliuolo; o se uno, non tutto da un solo procedente, ma parte dal Padre, parte dal Figliuolo; o se nè più nè uno procedente in parte da ciascheduno, ma un solo tutto da ciascheduno, e il medesimo tutto da due insieme. Ma la certezza di tale dubitazione si conosce indubitantemente di qui, che l' amore non procede da ciò, in cui Padre e Figliuolo sono più, ma sì da ciò in cui sono una sola cosa. Imperocchè, non per le loro relazioni, che sono più (e altra è la relazione del Padre, altra quella del Figliuolo), ma per la loro essenza, che non ammette pluralità, mandano il Padre e il Figliuolo parimente un tanto bene. Siccome adunque il singolo Padre è sommo spirito, e sommo spirito è il singolo Figliuolo, e insieme il Padre il Figliuolo sono non due, ma un solo spirito; così dal singolo Padre emana tutto l' amore del sommo spirito, e tutto dal singolo Figliuolo, e insieme dal Padre e dal Figliuolo non due tutti, ma un solo e medesimo tutto.

Capitolo LV. [107.]

Come l' Amore non sia loro Figliuolo.

Che adunque? Conciossiachè quest'amore abbia l' essere dal Padre e dal Figliuolo, e così sia simile ad ambedue, che in nulla affatto sia da loro dissimile, ma onninamente il medesimo che essi; forse e' si deve stimare loro Figliuolo, o prole? Ma siccome il Verbo, tosto che si consideri, prova evidentissimamente d'esser prole di quello da cui è, presentando una pronta immagine del parente; così l' amore nega apertamente d' esser prole; perocchè, mentre è inteso procedere dal Padre e dal Figliuolo, non così tosto porge a chi il contempli, tanto chiara la similitudine di quello, da cui è; sebbene una considerata ragione ne insegni esser esso ciò stesso, che è il Padre e il Figliuolo. Finalmente se è loro prole: o l'uno di loro sarà padre di lui, e l'altro madre; o l'uno e l'altro è padre, ovvero madre: le quali cose tutte sembrano ripugnare alla verità. Imperocchè, in nessuna maniera procedendo altrimenti dal Padre, che dal Figlinolo, nessuna vera ragione soffre che con differente vocabolo il Padre e il Figliuolo si riferiscano a lui. Non è adunque l'uno padre di lui, e l'altro madre. Che poi sieno due cose, le quali abbiano parimente ciascuna una perfetta, e, per qualsiasi considerazione, non punto differente abitudine di padre o di madre ad alcun che, tutta la natura non ne dà esempio da poterlo mostrare. Dunque non è l' uno e l' altro, cioè, il Padre e il Figliuolo, padre o madre dell' amore da loro emanante. Pertanto in niun modo sembra convenire alla verità che il medesimo amore sia di loro figliuolo o prole.

Capitolo LVI. [108]

Come il solo Padre sia genitore e ingenito; il solo Figliuolo generato; il solo Amore nè generato, nè ingenito.

Ma con tuttociò sembra che il medesimo amore nè onninamente possa dirsi, secondo la comune maniera di parlare, ingenito; nè così propriamente generato, siccome il Verbo. Imperocchè, spesso si suol dire che alcuna cosa è generata da quella, da cui esiste; come quando si dice, che lo splendore o il calore è generato dal fuoco, o un qualche effetto dalla sua causa. Secondo questa ragione adunque, l' amore che esce dal sommo spirito non può asserirsi onninamente ingenito: ma così propriamente, siccome il Verbo, non può chiamarsi generato, perocchè sia manifesto il Verbo essere verissima prole e verissimo figliuolo, e l'amore non essere figliuolo o prole in modo alcuno. Può adunque, anzi deve dirsi solo quegli, di cui è il Verbo, genitore e ingenito; perchè solo è Padre e parente, e in niun modo è da altro. Il solo Verbo poi, generato, perchè solo è Figliuolo e prole. Ma il solo amore dell' uno e dell' altro, nè generato nè ingenito, perchè nè figliuolo è, nè è prole; [109] nè onninamente non è da altro.

Capitolo LVII. [110]

Come il medesimo Amore sia così increato e creatore, siccome il Padre e il Figliuolo; e tuttavia esso con loro non tre, ma un solo increato e un solo creatore: e come il medesimo possa dirsi spirito del Padre e del Figliuolo.

Ma poichè il medesimo singolo amore è somma essenza, siccome il Padre e il Figliuolo; e tuttavia insieme il Padre e il Figliuolo e l'amore dell' uno dell' altro, non più, ma

è una somma essenza, la quale sola non fatta da cosa alcuna, non per altro che per sè ha fatto tutte le cose; è necessario che come il singolo Padre e il singolo Figliuolo è increato e creatore, così pure il singolo amore sia increato e creatore; e nondimeno tutti tre insieme, non più, ma un solo increato, e un solo creatore. Adunque il Padre non lo fa nissuno, ovvero lo crea o lo genera; il Figliuolo poi il solo Padre lo genera, ma nol fa; e il Padre parimente e il Figliuolo non fanno nè generano, ma in un certo modo, se si può dir così, spirano il loro amore. Imperocchè, sebbene non alla maniera nostra spiri la sommamente incommutabile essenza; nondimeno esso suo amore che da lei ineffabilmente procede, non partendosi da lei, ma da lei esistendo, forse non in altro modo par che si possa più convenientemente dire che da sè lo mandi, se non spirando. Che se il Verbo della somma essenza può dirsi, siccome è, Figliuolo di lei; così l'amore della medesima può assai convenientemente appellarsi spirito di lei; talchè essendo essenzialmente spirito, siccome il Padre e il Figliuolo, questi non si reputino spirito di alcuno, perchè nè il Padre è da alcun altro, nè il Figliuolo nasce dal Padre quasi spirante; ma sì quegli si estimi spirito dell'uno e dell'altro, perchè dall'nno e dall'altro, in un certo loro inenarrabile modo spiranti, mirabilmente procede. Il quale ancora da ciò che è comunione del Padre e del Figliuolo, non senza ragione sembra che possa pigliare alcun nome quasi proprio, che al Padre e al Figliuolo sia comune, se la mancanza del nome proprio l'esiga. Che se veramente faremo, che esso amore venga designato col nome quasi proprio di spirito, che significa parimente la sostanza del Padre del Figliuolo, a ciò ancora non inutilmente varrà; che per questo venga dichiarato essere ciò stesso che è il Padre e il Figliuolo, quantunque da loro abbia l'esser suo.

Capitolo LVIII. [111]

Che siccome il Figliuolo è l'essenza o la sapienza del Padre, nel senso che abbia la medesima essenza o sapienza, che il Padre; così il medesimo spirito è del Padre e del Figliuolo essenza e sapienza, e cose simili.

Inoltre, come il Figliuolo è la sostanza e sapienza e virtù del Padre, in quel senso, che ha la medesima essenza, e sapienza e virtù che il Padre; così lo spirito dell'uno e dell' altro può esser inteso essenza o sapienza o virtù del Padre e del Figliulo; per avere onninamente la medesima che hann' essi.

Catitolo LIX. [112]

Come il Padre e il Figliuolo e il loro spirito sieno parimente in sè reciprocamente.

Cosa gioconda è il contemplare nel Padre e nel Figliuolo e nello Spirito dell'uno e dell'altro, come sieno in sè reciprocamente con tanta uguaglianza che nessuno ecceda l'altro. Imperocchè, oltrechè ciascuno di loro è così perfettamente somma essenza, che nondimeno tutti tre insieme non sieno se non una sola somma essenza, la quale nè può essere senza di sè, o fuori di sè, nè maggiore o minore di sè stessa; tuttavia ciò stesso si può non meno provare per ciascheduno singolarmente. Perocchè, è il Padre tutto nel Figliuolo e nel comune Spirito; e il Figliuolo nel Padre e nel medesimo Spirito; e il medesimo Spirito nel Padre e nel Figliuolo; perchè la memoria della somma essenza è tutta nell'intelligenza e nell'amore di lei; e l'intelligenza nella memoria e nell'amore, e l'amore nella memoria e nella intelligenza. Certamente tutta la sua memoria intende

il sommo spirito e l'ama; e di tutta l'intelligenza si ricorda e l'ama tutta; e di tutto l'amore si ricorda e l'intende tutto. È poi inteso nella memoria il Padre, nella intelligenza il Figliuolo, nell' amore lo spirito dell' uno e dell' altro. Con tanta eguaglianza adunque il Padre, il Figliuolo e lo Spirito dell'uno e dell' altro si abbracciano e sono in sè scambievolmente, che resta provato come nessuno di loro ecceda l'altro, ovvero sia senza di lui.

Capitolo LX. [113]

Come niuno di loro abbia bisogno dell' altro a ricordare, o intendere, od amare; essendo ciascuno di per sé memoria e intelligenza e amore, e tutto ciò che è necessario che sia nella somma essenza.

Ma in queste cose io stimo non si debba esser punto negligenti nel raccomandare alla memoria ciò che mi si fa incontro, mentr' io vo meditando. Imperocchè è così necessario che il Padre sia inteso la memoria, il Figliuolo l' intelligenza, lo Spirito l' amore; che nè il Padre abbia bisogno del Figliuolo o del comune Spirito, nè il Figliuolo del Padre o del medesimo Spirito, o il medesimo Spirito del Padre o del Figliuolo; non già che il Padre per sè possa solamente ricordarsi, ma intendere no, se non per il Figliuolo, nè amare, se non per lo Spirito suo e del Figliuolo; e il Figliuolo per sè possa soltanto intendere, ma memore sia per il Padre, e per lo Spirito suo ami; e il medesimo Spirito per sè non possa altro che amare, ma memore sia il Padre per lui, e intenda per lui il Figliuolo. Imperocchè, ciascuno de' tre, singolarmente essendo somma essenza e somma sapienza così perfetta, che essa per sè sia memore, intenda ed ami; è necessario che nessuno di loro tre abbia bisogno dell'altro, o a ricordare, o ad intendere, o ad amare. Ciascuno di per sè è essenzialmente e memoria e intelli-

genza e amore, e tutto ciò che deve trovarsi nella somma essenza.

Capitolo LXI. [114]

Come tuttavia non sieno tre, ma uno, ossia il Padre, ossia il Figliuolo, ossia lo Spirito dell' uno e dell' altro.

Ma qui io veggo occorrere una certa questione. Imperocchè, se il Padre così è intelligenza e amore, come è memoria; e il Figliuolo così è memoria e amore, com' è intelligenza; e lo Spirito dell' uno e dell' altro non meno è memoria e intelligenza, che amore: in che modo il Padre non è egli Figliuolo e Spirito di alcuno; e perchè non è il Figliuolo, Padre e Spirito di alcuno; e perchè non è il medesimo Spirito, Padre di alcuno e Figliuolo? Così certamente era inteso che la memoria fosse il Padre, il Figliuolo l' intelligenza e lo Spirito dell'uno e dell' altro l' amore. Ma tale questione non sarà difficile a risolversi, se si considerino quelle cose che già con le ragione ne furon ritrovate. Di fatto, non è il Padre Figliuolo o Spirito di alcuno, sebbene sia intelligenza e amore; perchè e' non è intelligenza generata o amore procedente da alcuno; ma tutto ciò che è, è generante soltanto, e dal quale procede altri. Il Figliuolo ancora perciò non è Padre o Spirito di alcuno, quantunque per sè stesso sia memore ed ami; perchè e'non è memoria generante, o amore procedente da un altro a similitudine del suo Spirito; ma tutto ciò che è, è soltanto generato, ed è da colui, dal quale lo Spirito procède. Lo Spirito parimente non è costretto a esser Padre o Figliuolo perciò che è contenuto nella memoria o nell' intelligenza; conciossiachè e' non sia memoria generante o intelligenza generata; ma solamente, tutto ciò che è, proceda. Che adunque ne proibisce di conchiudere, che

uno soltanto è nella somma essenza il Padre, uno il Figliuolo, uno lo Spirito, e non tre Padri, o Figliuoli, o Spiriti?

CAPITOLO LXII. [115]

Come da questi sembrino nascere molti figliuoli.

Ma forse non ripugna a tale asserzione questo ch'io penso; cioè, non esservi dubbio che il Padre e il Figliuolo e il loro Spirito, ciascuno dice sè stesso e ambedue gli altri; siccome sè e gli altri intende. Che se la cosa sta così: come mai non sono nella somma essenza tanti Verbi, quanti sono i dicenti, e quanti son quelli che sono detti? Imperocchè, se più uomini dicano col pensiero una qualche cosa, tanti pare sieno i verbi di lei, quanti sono i pensanti; essendo che nei pensamenti di ciascheduno sia un verbo di essa. Parimente, se un solo uomo pensa più cose, tanti sono i verbi nella mente del pensante, quante sono le cose pensate. Ma nella cogitazione dell'uomo, quando e' pensa alcuna cosa che è fuori della sua mente, il verbo della cosa pensata non nasce della cosa stessa, per esser ella assente dall'intuito della cogitazione; ma sì da alcuna sua similitudine od immagine, che è nella memoria del pensante, o forse che è, allorquando egli pensa, attratta nella mente per il senso corporeo dalla cosa presente. Ma nella somma essenza sempre sono così presenti a sè il Padre e il Figliuolo e il loro Spirito (imperocchè, come già fu veduto, ciascheduno non meno è negli altri che in sè stesso), che quando scambievolmente sè dicono, sembri l'istessissimo così quegli che è detto generare il suo verbo, come quando è detto da sè stesso. Come mai dunque non genera nulla il Figliuolo, o lo Spirito di lui e del Padre, se ciascuno di loro genera il suo verbo, quando è detto da sè

stesso, ovvero da un altro? Quanti verbi poi si può provare che nascono della somma sostanza, altrettanti figliuoli è necessario che secondo una superiore considerazione ella generi, e altrettanti spiriti ella mandi.

Capitolo LXIII. [116]

Come non sia ivi se non uno di uno; cioè un solo Verbo, e dal solo Padre.

Per questa ragione adunque sembra che in lei sieno non solo molti padri e figliuoli e procedenti, ma anche altre necessitudini: [117] o certamente il Padre e il Figliuolo e il loro Spirito, de'quali è certissimo che veramente esistono, non sono tre dicenti, sebbene ciascuno di per sè sia dicente: nè sono più quelle cose che son dette, quando ciascuno dice sè stesso e gli altri due. Imperocchè, siccome nella somma sapienza è il sapere e l'intendere; così certamente è naturale alla eterna e incommutabile scienza e intelligenza l'intuire sempre presente ciò che sa e intende. Nient' altro poi è pel sommo spirito il dire di questa guisa, che quasi pensando intuire; sì come la locuzione della nostra mente null'altro è che una considerazione del pensante. Certissimo poi è per le considerate ragioni, che tutto ciò che essenzialmente trovasi nella somma natura, si conviene in un modo perfetto al Padre e al Figliuolo e al loro Spirito, singolarmente; e tuttavia ciò stesso, se insieme sia detto di tre, non ammette pluralità. Conciossiachè dunque consti che siccome appartiene all'essenza di lei la scienza e l'intelligenza, così il sapere e l'intendere di lei non è altro che dire, cioè intuir sempre presente ciò che sa e intende: similmente è necessario che come il singolo Padre e il singolo Figliuolo e il singolo loro Spirito è sciente e intelligente, e nondimeno questi tre insieme non sono più scienti o intelli-

genti, ma un solo sciente e un solo intelligente; così ciascheduno di per sè sia dicente; nè tuttavia sieno tre dicenti insieme, ma un sol dicente. Quindi questo ancora chiaramente si può conoscere, che quando questi tre sono detti o da sè stessi, o scambievolmente, non sono più cose che son dette. Imperocchè, che cosa ivi è detto, se non la loro essenza? Se dunque quella è una sola; uno solo è ciò che è detto. Adunque se uno solo è in loro ciò che dice, e uno ciò che è detto; e se una certamente è la sapienza che in loro dice, e una la sostanza che è detta; consegue che ivi non sono più verbi, ma un solo verbo. Sebbene adunque ciascuno dica sè stesso, e tutti dicano sè reciprocamente, è tuttavia impossibile che nella somma essenza sia altro verbo fuori di quello, che già consta nascere di Lui del quale è Verbo, per modo che anche possa dirsi vera immagine di lui, e sia veramente Figliuolo di esso. Nel che io veggo cosa mirabile ed inesplicabile. Imperocchè, mentre è manifesto che ciascheduno, cioè il Padre e il Figliuolo e lo Spirito del Padre e del Figliuolo, parimente dicono sè e ambedue gli altri, ed uno solo è ivi il Verbo; ecco tuttavia che in niun modo esso Verbo sembra potersi dire Verbo di tutti e tre, ma soltanto d'uno di loro. Imperocchè consta essere immagine e Figliuolo di quello, di cui è Verbo; ed è manifesto non potersi convenientemente dire nè immagine, nè figliuolo di sè stesso, o dello Spirito da lui procedente: perciocchè nè di se stesso nasce, nè di chi procede da lui; nè sè stesso, o chi da lui procede esistendo imita. Certamente non imita se stesso, nè da sè trae la similitudine d'esistere; perocchè la imitazione e la similitudine non è in uno solo, ma in più. Non imita poi lo Spirito, nè esiste a similitudine di lui, perchè non ha questi l'essere da quello, ma sì quegli da questo. Resta [118*] adunque che questo solo Verbo sia di quello solo, di cui nascendo ha l'essere, ed a perfetta similitudine del quale esiste. Dunque un solo Padre, non

più padri; un solo Figliuolo, non più figliuoli; un solo procedente Spirito, non più procedenti spiriti, sono nella somma essenza. I quali se così sono tre, che il Padre non sia mai il Figliuolo o il procedente Spirito, nè il Figliuolo alcuna volta sia il Padre o lo Spirito procedente, nè mai lo Spirito del Padre e del Figliuolo sia il Padre, o il Figliuolo; e se ciascheduno di per sè sia talmente perfetto che non abbia bisogno di nulla; pur nondimeno ciò che sono è così uno, che siccome di ciascheduno non può esser detto pluralmente; così nè de' tre insieme. E se parimente ciascuno dice sè stesso e tutti sè dicono a vicenda; non per questo sono ivi più Verbi, ma uno; ed esso non di ciascheduno singolarmente o di tutti insieme, ma di uno soltanto.

Capitolo LXIV. [119]

Come ciò, benchè sia inesplicabile, si debba nondimeno credere.

A me sembra che il segreto di tal cosa tanto sublime trascenda ogni acume d'umano intelletto; e perciò io stimo che ogni sforzo per ispiegare come ciò sia, debba contenersi. Imperocchè io credo che colui, il quale va investigando una cosa incomprensibile, debba starsene contento, se perverrà ragionando a questo, di conoscere che ella è certissimamente; ancorchè non possa coll'intelletto penetrare come così sia: nè perciò si hanno meno fermamente da credere queste cose, che s' asseriscono con prove necessarie senz'alcun'altra ragione in contrario, quand'anche non soffrano d'essere spiegate per la incomprensibilità di loro naturale altezza. E che cosa v'ha che tanto sia incomprensibile e tanto ineffabile, quanto ciò che è sopra ogni cosa? Laonde se quelle cose, di cui si è fin qui disputato intorno alla somma essenza, sono state asserite con ragioni necessarie; quantunque non possano così con l' intelletto penetrarsi,

che valgano ad essere spiegate anche con parole; non per questo il fondamento di loro certezza punto vacilla. [120] Imperocchè, se per una superiore considerazione ragionevolmente si comprese esser incomprensibile come la medesima somma sapienza sappia quelle cose che fece; delle quali è necessario che così molte se ne sappia da noi: chi è che spieghi com'ella sappia e dica sè stessa, di cui o niente, o appena alcun che si può dall' uomo sapere? Adunque se in quello che dice sè stessa, il Padre genera, ed è generato il Figliuolo: *La generazione di lui chi la spiegherà?* (Is. LIII).

CAPITOLO LXV. [121]

Come intorno a cosa ineffabile si sia disputato il vero.

Ma di nuovo, se tale è la ragione di quella ineffabilità, anzi perchè è tale: come potrà stare tuttociò che di quella sostanza fu disputato secondo l' abitudine del Padre o del Figliuolo e dello Spirito procedente? Imperocchè, se quello fu con vera ragione spiegato: com'è ella ineffabile? O se la è ineffabile, in che modo è così, come fu disputato? Forse perchè fino a un certo segno di lei potè spiegarsi, e perciò niente proibisce che sia vero ciò che fu disputato. Ma perchè non si potè pienamente comprendere, perciò ella è ineffabile. Ma che si potrà rispondere a quello che già di sopra in questa disputazione fu manifesto; che la somma essenza è talmente sopra e fuori d' ogni altra natura, che quando di lei dicesi alcun che con parole che son comuni all' altre nature, non sia punto comune l' intendimento? Imperocchè qual senso ho io inteso in tutte queste parole da me pensate, che non sia comune ed usitato? Se dunque il senso usuale delle parole è alieno da lei, tutto ciò di che ho ragionato non appartiene a lei. Com'è dunque vero che sia stato ritrovato alcun che della somma essenza,

se ciò che fu trovato è da lei tanto diverso? Che adunque? Forse che in un certo modo s'è trovato alcun che di una incomprensibil cosa, e in un certo modo niente si è conosciuto di lei? Imperocchè, molte cose spesso noi diciamo, le quali propriamente siccom' elle sono non esprimiamo; ma per altro significhiamo ciò che propriamente o non vogliamo, o non possiamo dichiarare; come quando parliamo per via d'enigmi. E spesse volte vediamo alcuna cosa, non propriamente come la cosa stessa è, ma per alcuna similitudine o immagine; come quando consideriamo il volto di alcuno nello specchio. Così certamente una e medesima cosa diciamo, e non diciamo; vediamo, e non vediamo; diciamo e vediamo per altro, non diciamo e non vediamo per la sua proprietà. Per [122.] questa ragione adunque nulla proibisce, e che sia vero ciò che è stato disputato sin qui della somma natura, e che essa persista tuttavia ad esser ineffabile; se in nessuna maniera si giudichi espressa per la proprietà di sua essenza, ma comunque per altro designata. Imperocchè, qualunque sieno i nomi che sembrano potersi dire di quella natura, non tanto me la mostrano per la proprietà, quanto me l'indicano per alcuna similitudine. Perocchè, quando io penso la significazione di quei medesimi nomi, più familiarmente concepisco ciò che per me si considera nelle cose fatte, che ciò ch' io intendo trascendere ogni umano intelletto. Imperocchè, con la loro significazione molto meno lasciano nella mia mente, anzi molto e molto altro da ciò, a intendere il quale mercè di questa tenue significazione essa mia mente si sforza d'andare avanti. Ed in vero, nè il nome di sapienza mi basta a dimostrare ciò, per cui furon fatte di niente tutte le cose, e dal niente si conservano; nè mi vale il nome di essenza ad esprimer quello, che per singolare altezza è tanto al di sopra di tutte le cose, e per naturale proprietà immensamente fuori di esse. Così dunque quella natura ed è ineffa-

bile, perchè per parole, siccome è, in nessuna maniera può essere dichiarata; e non è falso, se alcun che di lei, mentre ne ammaestra la ragione, può dirsi per altro, come in enigma. [123]

Capitolo LXVI. [124]

Come per la mente razionale ci si avvicini grandemente a conoscere la somma essenza.

Conciossiachè adunque sia manifesto che niente di questa natura può intendersi per la sua proprietà, ma per altro; è certo che maggiormente ci si accosta alla cognizione di lei per quello, che a lei più si avvicina per somiglianza. Imperocchè, tutto che tra le create cose consta esser a quella più simile, ciò è necessario che sia di natura più nobile. Laonde ciò e per una maggior somiglianza più ajuta la mente ad avvicinarsi alla somma verità, e per una più eccellente creata essenza maggiormente insegna, che cosa debba essa mente della creatrice giudicare. Senza dubbio adunque tanto più altamente si conosce la creatrice essenza, quanto la s' indaga per quella creatura che a lei è più vicina. Di fatto, che ogni essenza in quanto è, intanto sia simile alla somma essenza, la ragione già di sopra considerata, non permette che se ne dubiti. È dunque manifesto che siccome la mente razionale è la sola tra tutte le creature che possa assorgere alla investigazione di lei; così pure è la sola, per la quale massimamente possa ella stessa avanzarsi al ritrovamento della medesima; imperocchè sia già noto che a lei grandemente si avvicina per somiglianza di naturale essenza. Che adunque di più manifesto, che la mente razionale quanto più studiosamente intende a conoscer sè stessa, tanto più efficacemente sale alla cognizione di quella; e quanto trascura

di contemplare sè stessa, tanto discende dalla speculazione di quella? [125]

Capitolo LXVII. [126]

Come essa mente sia specchio, e immagine di lei.

Convenientissimamente adunque essa può dirsi che sia a sè medesima come uno specchio, in cui speculi, per così dire, l'immagine di lei, cui veder non può a faccia a faccia. Imperocchè, se essa mente sola tra tutte le cose che furon fatte, può essere di sè memore e intelligente e amante ; io non veggo perchè possa negarsi che sia in lei una vera immagine di quella essenza, la quale per la memoria e intelligenza e amore di sè consiste nella ineffabile Trinità. O certo, la mente nostra indi più veramente prova d' essere immagine di lei, perchè di lei può esser memore, lei intendere ed amare. Imperocchè, in quello che è maggiore e a lei più simile, in ciò si conosce ch'è d' essa una più vera immagine. In nessuna maniera poi non può pensarsi che alla razionale creatura sia stato conceduto alcun che tanto precipuo e tanto simile alla somma sapienza, quanto questo ; che ella può ricordarsi e intendere ed amare ciò che è ottimo e massimo di tutte le cose. Nient'altro adunque fu comunicato al alcuna creatura, che così presenti l'immagine del Creatore.

Capitolo LXVIII. [127]

Come la razionale creatura sia stata fatta per amarla.

Pertanto sembra conseguire, che nulla debba star tanto a cuore alla razionale creatura, quanto l' esprimere per volontario effetto questa immagine impressale per mezzo di naturale potenza. Però, oltrechè ella deve a chi

l'ha creata questo stesso ch'ella è; quindi ancora, perchè si comprende nulla poter ella di così precipuo, quanto il ricordarsi e intendere e amare il sommo bene; certamente si convince che nulla tanto precipuamente dee volere. Imperocchè, chi negherà che le cose qualunque che sono migliori in podestà, tanto più debbano essere in volontà? Finalmente per la razionale natura non è altro l'esser razionale, che il poter discernere il giusto dal non giusto, il vero dal non vero, il bnorio dal non buono, il più buono dal meno buono. Or questo potere è a lei affatto inutile e superfluo, se ciò che discerne non ami o ripruovi secondo il giudizio di una vera discrezione. Pertanto [128*] di qui appare abbastanza manifesto che ogni ente razionale a questo esiste, che siccome per ragione del discernimento, alcun che e' giudica più o meno buono, ovvero non buono; così più o meno l'ami o lo rigetti. Imperocchè, nulla di più conveniente, che la razionale creatura sia stata fatta a questo, che ami la somma essenza sopra ogni bene, siccome questa è il sommo bene: anzi che niente ami se non lei, o per lei; perocchè ella è buona per sè, e nient' altro è buono se non per lei. Amare poi non la può, se non si studi di ricordarsi di lei e d'intenderla. È chiaro adunque che la razionale creatura deve porre tutto il suo volere e potere nel ricordare e intendere e amare il sommo bene, per il quale ella conosce d'avere lo stesso esser suo.

Capitolo LXIX. [129*]

Come l'anima amando sempre lei, viva alcuna volta beatamente davvero.

Ora non è dubbio che l'anima umana sia una razionale creatura: dunque è necessario che ella sia stata fatta a questo, chè ami la somma essenza. Adunque è neces-

sario che sia stata fatta, o a questo, che ami senza fine, o perchè alcuna volta lasci o spontaneamente, o per forza quest' amore. Ma è cosa nefanda a pensare che la somma sapienza l' abbia fatta a questo, che l' anima quandochesia un tanto bene o spregi, o volendolo tenere sia in alcun modo costretta a perderlo. Resta adunque ch' ella sia stata fatta per amare senza fine la somma essenza. Ma questo non può fare, se non viva sempre. Così adunque è stata fatta, affinchè sempre viva, se sempre voglia ciò a cui fu fatta. Quindi disconviene troppo al sommamente buono e sommamente sapiente e onnipotente creatore, che ciò che fece essere, affinchè l' amasse, faccia poi che non sia fino a tanto che l' amerà veramente: e quello che spontaneamente diede al non amante, affinchè sempre l' amasse, lo tolga, o permetta che sia tolto all' amante, acciocchè di necessità non l' ami: specialmente se non si debba per niente affatto dubitare che esso ami ogni natura che veramente lo ama. Laonde è manifesto che non sarà tolta giammai all' anima umana la sua vita, se sempre si studi d' amare la somma vita. Come dunque vivrà? Imperocchè, che ha di grande una lunga vita, se non sia veramente sicura da ogni sorta di molestie? Però, colui che mentre vive, o temendo o soffrendo soggiace a molestie, o è ingannato da falsa sicurezza; come vive egli se non miseramente? Se poi alcuno vive libero da ciò, beatamente vive. Ma è assurdissimo che alcuna natura amando sempre colui che è sommamente buono e onnipotente, sempre miseramente viva. Adunque è certo esser l' anima umana cosiffatta, che se tengasi ferma a ciò per cui esiste, alcuna volta veramente sicura dalla stessa morte e da ogni altra molestia beatamente viva.

Capitolo LXX. [130]

Come quella retribuisca se stessa a lei che l' ama, acciocchè sia eternamente beata.

Finalmente non può in nessuna guisa parer vero, che chi è giustissimo e potentissimo non retribuisca alcunchè a chi l' ama perseverantemente; quando a lui non amante diede l' essenza, affinchè e' potesse essere amante. Imperocchè, se niente retribuisce all' amante, non discerne egli giustissimo tra colui che ama e colui che spregia ciò che sommamente deve amarsi; nè ama chi l' ama, o non giova l' esser da quello amato; le quali cose tutte a lui disconvengono. Adunque e' retribuisce ognuno che perseveri ad amarlo. Ma che retribuisce? Se diede razionale essenza a chi era nulla, affinchè fosse amante; che darà all' amante, se non cessi d' amare? Se gran cosa è ciò che serve all' amore, quanto è grande ciò che si dà in ricompensa all' amore? E se tale è il sostegno dell' amore, qual è l' emolumento dell' amore? Imperocchè, se la razionale creatura, la quale è a sè inutile senza questo amore, così sovrasta a tutte le creature; certamente nulla può esser premio a tale amore se non ciò che è sopra ogni natura. Imperocchè, esso medesimo bene che così esige d' esser amato, non meno costringe a essere dall' amante desiderato. Di fatto, chi è che ami così la giustizia, la verità, la beatitudine, la incorruttibilità, che di queste cose non brami di fruire? Che dunque retribuirà la somma bontà a chi l' ama e desidera, se non sè stessa? Imperocchè, tutto che altro retribuisca, non retribuisce; perchè nè ricompensa l' amore, nè consola l' amante, nè sazia il desiderante. Oppure se vuole che la si ami e si desideri per retribuir altro, non vuole che si ami e si desideri per sè, ma per altro: e così

non vuole che si ami lei, ma altro; il che è cosa nefanda a pensare. Niente adunque di più vero, che ogni anima razionale, se, come deve, si studi, amando, di desiderare la somma beatitudine, alcuna volta la percepisca a godere; talchè ciò che ora vede quasi *per ispecchio* e *in enigma* allora vegga *faccia a faccia*[131] (I. Cor. XIII). Che[132*] poi di lei fruisca senza fine, il dubitarne è proprio da stolti: perocchè fruendo di lei, nè potrà esser agitata da timore, nè ingannata da fallace sicurtà; nè dopo averne provata la soavità[133*] potrà non amarla; nè quella abbandonerà lei che l'ama; nè sarà alcun che più potente che le separi loro malgrado. Laonde qualunque anima che della somma beatitudine una sola volta comincerà a fruire, sarà eternamente beata.

Capitolo LXXI. [134*]

Come disprezzando lei, viva eternamente misera.

Conseguentemente si raccoglie di certo, che quell'anima, la quale disprezza l'amore del sommo bene, incorrerà in una eterna miseria. Imperocchè, se si dicesse che per tale disprezzo sia tanto più giusto ch' ella venga punita con la perdita dello stesso essere, o della vita, perchè la non si adopera a ciò, a cui fu fatta; in niun modo la ragione ammette questo, che dopo tanta colpa l' anima riceva per pena l' esser ciò che era innanzi ad ogni colpa. Certamente prima che fosse, nè poteva aver colpa, nè sentir pena. Se dunque l' anima disprezzando ciò a cui fu fatta, così muore da non sentir più nulla, o da non esser più nulla affatto; similmente la si avrà e nella massima colpa e senza ogni colpa; nè discernerà la sommamente sapiente giustizia tra ciò che non può alcun bene e non vuole alcun male, e ciò che può il massimo bene e vuole il massimo male. Il che quanto sia inconveniente, abbastanza è manifesto. Adun-

que[135] nulla può sembrare più conseguente, e nulla si dee credere più certo, che l'anima dell'uomo sia così stata fatta, che se disprezzi d'amare la somma essenza sostenga una eterna miseria; talchè siccome l'amante godrà d'un premio eterno, così la disprezzante sia travagliata da un'eterna pena; e siccome quella sentirà una immutabile sufficienza, così questa senta una inconsolabile necessità.

Capitolo LXXII. [136]

Come ogni anima umana sia immortale; e come sia o sempre misera o alcuna volta veramente beata.

Ma nè l'anima amante è necessario che sia eternamente beata, nè la disprezzante, misera, se sia mortale. Ossia dunque che ami, ossia che disprezzi ciò, ad amare il quale fu creata, necessario è ch'ella sia immortale. Ma se ci sono delle anime razionali da ritenersi per non amanti nè disprezzanti, siccome sembran essere le anime de' parvoli; o di queste che si dee pensare? Sono mortali, o immortali? Ma certamente tutte le anime umane sono della medesima natura. Laonde, poichè consta che alcune sono immortali; è necessario che ogni anima sia immortale. Ma conciossiachè tutto che vive, o non mai, o alcuna volta sia veramente sicuro da ogni molestia; però è necessario, che ogni anima umana, o sempre sia misera, o alcuna volta veramente beata.

Capitolo LXXIII. [137]

Come niun'anima venga ingiustamente privata del sommo bene; e come onninamente si debba tendere ad esso.

Quali anime poi si devano senza esitazione giudicare così amanti di quello, ad amare il quale furon fatte, che

di esso, quando che sia, meritino di fruire; quali poi così disprezzanti che meritino di restarne senza per sempre; o come e per qual merito quelle, che sembrano potersi dire nè amanti nè disprezzanti, sieno partecipi d'eterna beatitudine, ovvero d'eterna miseria; senza dubbio io stimo o impossibile, o difficilissimo, che alcuno dei mortali disputando lo possa comprendere.[138] Ma che dal sommamente giusto e sommamente buono creatore delle cose, nessuna di quel bene, a cui fu fatta, sia ingiustamente privata, questo si dee ritenere per certissimo: come pure, che ognuno deve amando e desiderando tendere a quel bene medesimo con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente.

Capitolo LXXIV.[139*]

Come si debba sperare la somma essenza.

Ma in questa tendenza non potrà l'anima umana in nessuna maniera esercitarsi, se disperi di potere pervenir là ov'ella intende. Laonde quanto a lei è utile ogni sforzo verso il fine, tanto è necessaria la speranza di conseguirlo.

Capitolo LXXV.[140*]

Come si debba credere in lei, cioè, credendo intendere in lei.

Amare poi, o sperare la non può ciò che non crede. Conviene pertanto alla medesima anima umana credere la somma essenza e quelle cose, senza cui quella non può esser amata, affinchè credendo lei intenda in lei. Il che convenientemente e più brevemente io penso che possa significarsi, se invece di dire, credendo intendere nella somma essenza; si dica, credere nella somma essenza.

Imperocchè, se alcuno dica di credere in quella, abbastanza sembra mostrare, e che egli intenda, per la fede che professa, alla somma essenza, e che creda quelle cose che a tale intenzione appartengono: perocchè non sembra che creda in lei, chi crede ciò che non si aspetta all' intendere in lei; ovvero chi per ciò che crede, a lei non intende. E [141] forse indifferentemente può dirsi, credere in lei, ed a lei; siccome può riceversi nel medesimo senso, credendo intendere in lei, e, a lei; se non perchè, chiunque tendendo perverrà a lei, non rimarrà fuori di lei, ma permarrà dentro di lei. Il che vien più espressamente e familiarmente significato se dicasi, dover intendere in lei, invece che a lei. Per questa ragione adunque io estimo che più congruamente possa dirsi; si deve credere in lei, che, a lei.

Capitolo LXXVI. [142]

Come si debba credere nel Padre, nel Figliuolo e nel loro spirito parimente in ciascuno di per sè, e insieme in tre.

Dobbiamo adunque credere parimente nel Padre, nel Figliuolo e nel loro Spirito, e in ciascheduno di per sè, e insieme in tre: perocchè e il singolo Padre e il singolo Figliuolo e il singolo loro Spirito è somma essenza; e insieme il Padre e il Figliuolo col loro Spirito sono una e medesima somma essenza, nella quale sola ogni uomo deve credere; perchè è il solo fine a cui deve intendere per via d'amore in ogni suo pensiero ed atto. Onde è manifesto, che siccome nessuno può tendere in lei, se lei non creda; così a nessuno giova il creder lei, se in lei non tenda.

Capitolo LXXVII. [143]

Quale sia fede viva, e quale fede morta.

Laonde per quale e quanta sia la certezza, con cui si creda cotanto sublime cosa, sarà una fede inutile e quasi una certa cosa morta, se dall' amore non abbia forza e vita. Imperocchè, che quella fede, la quale è accompagnata da competente amore, stiasi in nessuna maniera oziosa, se si offra l' opportunità d' operare, ma maggiormente si eserciti con una certa frequenza di opere (ciò che far non potrebbe senza l' amore), anche con questo solo può provarsi; che ciò che ama la somma giustizia, nulla che sia giusto può disprezzare, nè nulla d' ingiusto ammettere. Adunque, poichè ciò che opera qualche cosa mostra d'avere in sè la vita, senza la quale operar non potrebbe; non assurdamente si dice, e che la fede operosa vive, perchè ha la vita dell' amore senza cui non opererebbe; e che la fede oziosa non vive, perchè è priva della vita dell' amore, con la quale oziosa non starebbe. Laonde se cieco dicesi non solo chi ha perduto la vista, ma chi non l' ha come la deve avere: perchè in un modo simile non potrà dirsi *morta la fede senza l'amore;* non perchè abbia perduto la sua vita, cioè l' amore, ma perchè non ha quello che sempre deve avere? Siccom' adunque quella fede *che opera per l'amore*, si comprende che è viva, così quella, che pel disprezzo se ne sta oziosa, si convince che è morta. Adunque assai convenientemente può dirsi fede viva, il credere in ciò in cui deve credersi; fede morta poi il credere soltanto ciò, che creder si deve.

Capitolo LXXVIII. [144]

Come tre possa in certo modo dirsi la somma essenza.

Ecco che è manifesto convenire ad ogni uomo il credere in una certa ineffabile trina Unità e una Trinità. Una invero ed Unità per cagione dell'essenza una; trina poi, e Trinità, per cagione di tre; ma non so che cosa. Imperocchè, sebbene io possa dire Trinità per rispetto del Padre e del Figliuolo e dello Spirito dell'uno e dell'altro, che sono tre; contuttociò io non posso profferire con un sol nome per che cosa sieno tre; come se dicessi per tre persone; si come se dicessi unità, per cagione di una sola sostanza. Di fatto, non s' hanno da reputare tre persone; perchè più persone sussistono così separatamente l' una dall' altra a vicenda, che sia necessario tante essere sostanze quante sono persone: ciò che si vede in più uomini; i quali quante sono persone, tante sono individue sostanze. Laonde nella somma essenza, siccome non sono più sostanze, così nè più persone. Se uno adunque voglia indi parlare ad alcuno, che cosa sia tre; dirà essere il Padre, il Figliuolo e lo Spirito dell' uno e dell'altro. Ma se è costretto dal difetto d'un nome propriamente conveniente, non ne sceglierà egli alcuno di quelli, che pluralmente nella somma essenza non possono dirsi, a significare ciò che non si può dire con nome congruo; come se dica quella ammirabile Trinità essere una sola essenza o natura; e tre persone o sostanze? Imperocchè, questi due nomi sono più acconciamente scelti a designare la pluralità nella somma essenza: perciò che la pe[illegible] sona non è detta se non dell' individua razionale natur[illegible] la sostanza principalmente dicesi degl' individu[illegible] simamente sussistono nella pluralità. Di[illegible] massimamente sottostanno, cioè sogg[illegible]

e perciò più propriamente ricevono il nome di sostanza. Onde per quel che già ne fu detto di sopra è manifesto, che la somma essenza, la quale non soggiace ad accidenti di sorta, propriamente non può dirsi sostanza, se la sostanza non si ponga in luogo dell'essenza. Adunque per questa ragione della necessità, può quella somma ed una Trinità, ossia trina Unità, irreprensibilmente dirsi una essenza e tre persone, ovvero tre sostanze.

Capitolo LXXIX. [145]

Com' essa sia Dio, il quale solo domina tutte le cose, e tutte le regge, e sia il solo Dio.

Pare adunqne, anzi senza dubbio si asserisce che non già un niente è ciò che dicesi Dio, e che a questa sola somma essenza propriamente il nome *Dio* viene assegnato. Certamente chiunque dice che Dio è, ossia uno, ossia più, non intende se non una sostanza, la quale e' giudica doversi dagli uomini sopra ogni natura che Dio non è, venerare per la sua eminente dignità e pregare in qualsiasi loro imminente necessità. Che cosa[146*] poi dobbiamo per la dignità tanto venerare, e tanto per qualsivoglia cosa pregare, se non il sommamente buono e sommamente potente Spirito, che domina tutte le cose, e tutte le regge? Imperocchè, siccome consta che tutte le cose per la sommamente buona e sommamente sapiente onnipotenza di lui furon fatte e vigono; così pure disconviene troppo il pensare o che esso non abbia signoria sulle cose da sè fatte, o che fatte da lui sieno governate da altro meno potente, o meno buono, o meno sapiente; ovvero da nessuna ragione affatto, ma dalla sola disordinata volubilità del caso: quando egli solo è, per cui è prospera qualunque cosa, e senza cui, nessuna; e *da cui, e per cui, e in cui tutte cose sono*. Conciossiachè adunque il solo egli sia,

non solamente buono Creatore, ma anche potentissimo Signore e sapientissimo rettore di tutte le cose; è certissimo ch' egli il solo è, cui ogni altra natura, secondo tutto il suo potere deve amando venerare, e venerando amare: da cui solo sperar si deve ogni prosperità; a cui solo ricorrere nelle avversità, a cui solo per qualsiasi cosa supplicare. Veramente adunque questi è non solamente Dio, ma il solo Dio, ineffabilmente trino ed uno.

NOTE.

[1] Sant'Anselmo fu abbate nel monastero di Bec; poi arcivescovo di Cantorbery.

[2] *Cap. LXXVIII* del presente opuscolo.

[3]* *In una essentia.* L'altre stampe : *in una persona.*

[4] *Aut sunt bona alia per aliud?* Vai a dire : o alcune sono buone per alcun che diverso da ciò per cui sono buone altre diverse da quelle ?

[5]* *Omne namque quod est, aut est per aliquid, aut per nihil:* sed nihil est per nihil. *Non enim est vel cogitari potest, ut sit etc.* Così l'altre stampe. Questa dice così : *Omne namque quod est : aut per aliquid, aut per nihil. Non enim vel cogitari potest, ut sit etc.*

[6] Dice nella loro natura ; perchè relativamente, cioè avuto riguardo alle condizioni dell'uomo, ed ai bisogni e comodità della vita, il legno può esser certamente in alcuni casi migliore del cavallo. Ma dell'uomo però niuna di tali cose può esser mai assolutamente migliore, dacchè essendo state tutte create da Dio per lui, a lui son anche ordinate, siccome mezzi al fine. Egli poi è stato creato per Iddio che è l'ente supremo in dignità e bontà, e però l'uomo é a lui solo ordinato siccome a suo ultimo fine.

[7] Val a dire, indefinita, o in indefinito.

[8]* Nell'altre stampe continua il Cap. IV.

[9] Così per avere una statua è necessario il marmo e lo scultore : il marmo siccome la materia, e lo scultore siccome l'artefice che le dia la forma. Ora siccome nè col marmo senza lo scultore avrebbesi la statua, nè con lo scultore senza il marmo ; così essa statua non in senso identico si dice essere per il marmo e dal marmo, e per lo scultore e dallo scultore. Ma non è così della somma natura ; perchè per lei e da lei tutte le cose che sono, sono sotto ogni rispetto.

[10]* Nell'altre stampe Cap. V.

[11]* *Cum causa* tanti *beni fuit.* Così nell'altre stampe : in questa *tanti* non vi si legge.

[12] Cioè nel pensiero solamente e non anche in realtà; in quel modo che nella mente dell'artefice esiste la statua prima che sia fatta; la quale esiste soltanto in idea, ovvero nel concetto.

[13] *Quomodo se se habent ad invicem etc. Sic sunt od invicem etc.*: com' a dire che si chiamano, o si rispondono a vicenda; il che val quanto, aver l'una cosa relazione all' altra, o l'una convenire con l'altra scambievolmente. Ho tradotto a lettera (e non senza esempio in alcun buono scrittore) la frase scolastica, parendomi che ciò senza offender punto l'indole di nostra lingua, e senza apporsi alla chiarezza, faccia anzi meglio sentire l'attinenza d'una cosa all' altra. E così troverassi anche *abitudine*, *abitudinalmente* invece di *relazione*, *relativamente*.

[14*] Nell' altre stampe Cap. VI.

[15*] *Ex sua vero natura rerum universitos, quae per se non est, esse non potest: quoniam si hoc esset, oliquo modo esset per se et per aliud*, quam *per id*, *per quod sunt cunta; et non esset solum id, per quod cuncta sunt*. L'altre stampe dicono così: *Ex sua vero..... : quoniam si hoc esset, aliquo modo esset per se et per aliud*, quoniam *per id per quod sunt cuncta: et non solum id per quod cuncto sunt.*

[16*] *Mutatur et corrumpitur summum bonum per ipsam.*

L'altre stampe dicono così: *Mutatur et corrumpitur summum per ipsum bonum.*

[17*] Nell' altre stampe, Cap. VII.

[18*] Nell' altre stampe è il principio del Cap. VIII.

[19*] Nell' altre stampe continua il Cap. VIII.

[20] *Patet itoque, quoniam priusquom fierent universa, ernt in ratione summoe naturoe quid, out quolia, out quomodo futura essent.* L'altre stampe hanno *erant* in luogo di *erat*.

Il *quid* significa la natura o l'essenza specifica delle cose: il *qualia* le loro qualità (propriamente accidentali quantunque anche permanenti e diuturne secondo il concetto degli scolastici, il quale si troverà maggiormente spiegato nella nota 2 alla Questione di San Tommaso « Del Maestro »): il *quomodo* il modo loro di esistere.

[21*] Nell'altre stampe, Cap. IX.

[22*] *Mentis autem sive rationis locutionem hic intelligo; non cum voces etc.* L' altre stampe dicono così: *Mentem outem sive rotionis conceptionem hic intelligo; non cum voces etc.*

[23*] *Intra nos* insensibiliter *cogitando*: L'altre stampe invece: *sensibiliter.*

[24] Senza conoscerla una cosa, la non si afferma o si dice o se ne parla; e la parola o verbo interiore de la mente è una affermazione, o quella locuzione di cui si tratta. Tale parola o parole

della mente poi sono naturali; perchè non si può affermare o parlare di una cosa con parole artificiali, se già la non sia conosciuta od affermata entro nella mente.

[25] *Nullum alium verbum sic* videtur *rei simili, cujus est verbum, aut sic eam exprimit, quomodo illa similitudo, quae in acie mentis, rem ipsam cogitantis exprimitur.* Una delle due edizioni di cui è fatto parola nella Prefazione (cioè quella di Colonia), in luogo di *videtur* ha *dicatur*; e tutte e due *exprimit* in luogo di *exprimitur*.

[26] Nell' altre stampe Cap. X.

[27] *Ex rebus* aliis *cognitis:* così l'altre stampe. Questa ha *alias* in luogo di *aliis*.

[28] In Dio sommo artefice la locuzione (il Verbo) è assolutamente prima e sola causa, perchè eterna: ma nell'uomo (artefice pure, perchè fatto ad imagine e similitudine di Dio) la locuzione non è nè prima nè sola; perchè presuppone di necessità e, la locuzione divina creatrice della stessa mente umana, e la cosa intelligibile affermata e parlata: e nemmeno è sufficiente a cominciare l' opera sua, poichè ella ha bisogno a ciò e di materia e di stromenti e d' ajuti.

[29] *Quapropter ea, quae per illam creata sunt, omnino non sunt aliquid, quod non sunt per illam. Quae vero per istam fiunt, penitusque non essent, nisi* essent *aliquid quod non sunt per ipsam.* L' altre stampe dicono così: *Quapropter ea......, omnino non sunt aliquid, quod non* sit *per illam. Quae vero per* ipsam *fiunt, penitus non essent nisi* esset *aliquid quod non sit per ipsam.* Qui, com' ognuno vede, io mi son giovato, per amore di maggiore chiarezza, e dell'una e dell' altra lezione.

[30] Nell' altre stampe Cap. XI.

[31] Nell' altre stampe Cap. XII.

[32] *Per servatricem praesentiam.* L' altre stampe, *potentiam* in luogo di *praesentiam*.

[33] Nell' altre stampe Cap. XIII.

[34] *Ex qua, per quam, in qua*; oppure *ex quo, per quem, in quo*, secondochè si parla di Dio anche sotto il rispetto di sommo Spirito, come nel Cap. ultimo di questo stesso opuscolo, ove le dette espressioni trovansi ripetute. Tali espressioni poi sono usate secondo che si considera Dio nell' *abitudine*, o rispetto a' suoi effetti. Imperocchè la preposizione *Ex* importa una certa abitudine di causa efficiente, la quale compete a Dio per ragione di sua potenza; e *(in divinis) ex quo* s' appropria al Padre siccome potenza.

Per dice un' abitudine di forma, per cui l' agente opera; in quella guisa che diciamo, che l' artefice opera per la sua arte: e così

per quam appropriasi al Figliuolo, siccome sapienza e arte. *In* indica un' abitudine del contenente. Dio contiene le cose non solo secondo le loro similitudini (secondo la qual contenenza, *in quo* si appropria al Figliuolo), ma anche in quanto con la sua bontà le conserva e governa, conducendole ad un fine conveniente; e così *in quo* appropriasi allo Spirito Santo, siccome bontà.

[35] Nell' altre stampe Cap. XIV.

[36] *Quid, vel qualis, vel quanta sit.* Il *quid* accenna all' essenza; il *qualis* alle qualità, o proprietà; il *quanta*, (qui) al grado di forza o virtù, e perfezione. Vedi la nota 20.

[37] *Similiter.* L' altre stampe hanno *simpliciter*, che unito ad *absolute* ne parrebbe quasi superfluo.

[38] Nell' altre stampe Cap. XV.

[39] *Veritati perspectae*: così l' altre stampe. Questa in luogo di *perspectae* ha *perfectae*.

[40] *Nec justa esse potest.* L' altre stampe in luogo di *justa* hanno *summa* che sta, a quanto ne pare, meno chiaramente nell' argomentazione.

[41] *Similiter.* L' altre stampe; *simpliciter.*

[42] Nell' altre stampe Cap XVI.

[43] *Sed in eo quod quid sit*: val a dire, in ciò che è la stessa sua essenza.

[44] Nell' altre stampe Cap XVII.

[45] Questo argomento lo vedrai opportunamente ripetuto nel dialogo *Della verità*, Cap. I e X.

[46] Nell' altre stampe Cap. XVIII.

[47] Quanta acutezza e profondità di mente mostra pur qui Anselmo nella interpetrazione che fa della parola *niente*, dalla quale trae in un modo mirabile sì forte argomento dell' esistenza della somma natura, e della necessità ed eternità solo propria di lei.

[48] Nell' altre stampe Cap. XIX.

[49] Nell' altre stampe Cap. XX.

[50] Nell' altre stampe è il principio del Cap. XXI con questa rubrica: « *Come sia in ogni e in nessun luogo* ».

[51] Indi è manifesto, che tutte le affermazioni della somma natura nel tempo e nello spazio s' hanno a intender sempre in riguardo alle creature a cui ella è sempre presente; e non mica assolutamente, non essendo lo spazio e il tempo se non che limiti, i quali a lei essenzialmente ripugnano. Onde la dimostrazione dell' A: che essa somma natura non è in alcun luogo e tempo, ed è ovunque e sempre, non presenta alcuna contradizione, come forse a prima vista potrebbe sembrare; ma invece il ragionamento procede e

compiesi con tutto il rigore logico e metafisico; sì come più evidentemente apparirà dai seguenti capitoli.

[52] Nell' altre stampe il Cap. XXII è posto con questa rubrica: « *Come possa meglio intendersi che sia sempre, che in ogni tempo* ».

[53] Manca alla nostra lingua una voce a modo d' avverbio, la quale corrisponda all' *usquam*, o *nusquam* dei Latini, come l' abbiamo per l' *ubique* e *semper*, ed *unquam* o *nunquam*: e perciò è d' uopo ricorrere al sostantivo *luogo* e all' aggettivo *alcuno*, con la negazione, o senza *(in alcun luogo; in nessun luogo)*. A rendere più sensibile il divario delle due espressioni notate dall'A., e rimuovere, quanto più è possibile, anche nell' umano linguaggio, dalla somma essenza i limiti del tempo e del luogo, ho reso la voce *nusquam* col ripetere *ovunque* preceduto dalla particella negativa *non*.

[54] *Non velut quae contineatur*: così nell' altre stampe: questa invece ha *contineantur*.

[55] Nell' altre stampe il Cap. XXIV è posto con questa rubrica: « *Come non sia mutabile per nessuno accidente* ».

[56] Così aveva innanzi definito l'eternità anche Severino Boezio.

[57] Nell' altre stampe continua il Cap. XXIV.

[58] Nell' altre stampe Cap. XXV.

[59] Nell' altre stampe. Cap. XXVI.

[60] Nell' altre stampe Cap. XXVII.

[61] *Et non magis vix esse, aut fere non esse?* così l' altre stampe. Questa dice in questo modo: *Et non magis, fere vix non esse?*

[62] Nell' altre stampe Cap. XXVIII.

[63] Nell' altre stampe Cap. XXIX; come del medesimo è tutto una continuazione il seguente Cap. XXXI di questa.

[64] *Aliqua imitatio.* L' altre stampe in luogo di *imitatio* hanno *immutatio*, che darebbe senso contrario e ripugnante alla somma essenza.

[65] Qui il santo dottore accenna a quella sorte di cognizione, o percezione sensitiva, la quale è comune anche agli animali non partecipi di ragione. San Tommaso pure dà ai sensi il conoscimento, come in varj luoghi delle sue opere può venir fatto di riscontrare; ma anche nota e dimostra talora esplicitamente la differenza che corre tra il conoscere del senso e il conoscere dell' intelletto; come può vedersi ancora in tutto l' art. IX della sua questione intorno alla verità compresa in questo volume; e così, sebbene in altro proposito, negli articoli che seguono, sino all' ultimo.

[66] *Singillatim et ordinatim.* Queste due parole quasi direbbesi corrispondere alle due *analiticamente* e *sinteticamente* usate dai moderni; ma forse le prime accennano meglio che le seconde al

fine delle due operazioni mentali che è di procedere sempre gradatamente e con ordine, e non per salto e confusamente.

[67] Nell'altre stampe Cap. XXX con questa rubrica: « *Com'esso verbo non sia una similitudine delle cose fatte, ma verità di essenza: e le cose fatte sieno una quolche imitazione della verità: e quali nature sieno più che altre, e più prestanti.* »

[68] Nell'altre stampe Cap. XXXI. con questa rubrica: « *Come il sommo spirito dica sè stesso con un verbo coeterno.* »

[69] *Omnia quae facit.* L'altre stampe hanno *fecit*; ma *facit* qui ne pare che dica più; cioè com'anche l'atto del conservare sia un continuo fare o creare.

[70] *Sive per corporis imaginationem*; ed è quando si pensa ciò che cade sotto i nostri sensi, ed è accompagnato da quel fantasma od immagine, che si ritiene per quella facoltà del senso, la quale da ciò appunto immaginazione si appella. — *Sive per rationem*; ed è quando ciò che si pensa non viene somministrato direttamente dal senso, o da essa immaginazione, per non essere un sensibile; come quando si pensa una *relazione*, la verità, il bene, ec. Ma così nell'un caso, come nell'altro, per immagine e similitudine di una cosa non si deve qui intendere una immagine o similitudine materiale; sì bene una immagine o similitudine tutta spirituale; la quale consiste nella intellezione della cosa stessa; val a dire, di ciò che ella è. Adunque è chiaro che la immagine di cui parla l'Autore (e che è chiamata anche *verbo*, perchè conoscere una cosa è in certo modo dirla o affermarla qual'è) non deve affatto confondersi con la suddetta immagine che si ha per via de' sensi; poichè questa, anzichè farci conoscere da se sola la natura dell'oggetto sensibile che la suscita; ha bisogno anch'essa d'esser conosciuta ovvero di essere nel pensiero, come dice Anselmo; o dall'*intelletto agente* illustrata, come dice san Tommaso.

[71] Nell'altre stampe è il principio del Cap. XXXII con questa rubrica; « *Come con un solo verbo dica sè e ciò che ha fatto.* »

[72] Nell'altre stampe. Cap. XXXIII.

[73] *Essentia mutabilis secundum* immutabilem *rationem creata.* L'altre stampe hanno *secundum* mutabilem *rationem etc.*

[74] Nell'altre stampe Cap. XXXIV.

[75] Nell'altre stampe continua il Cap XXXIV.

[76] Cioè, non l'essenze reali, ma l'essenze ideali.

[77] Nell'altre stampe è il principio del Cap. XXXV con questa rubrica: « *Con quanto incomprensibil modo dica, ovvero sappia le cose che ha fatte.* »

[78] Nell'altre stampe Cap. XXXVI.

79. Nell' altre stampe Cap. XXXVII.

80. Quanto è alla significazione di questa parola *abitudine* vedi la nota 13.

81. Nell' altre stampe è il principio del Cap. XXXVIII con questa rubrica. « *Come il medesimo Verbo sia dal sommo spirito nascendo.* »

82. Nell' altre stampe continua il Cap. XXXVIII.

83. Nell' altre stampe Cap. XXXIX.

84. Nell' altre stampe Cap. XL.

85. Nell' altre stampe continua il Cap. XL.

86. Nell' altre stampe, è il principio del Cap. XLI che è posto con la medesima rubrica che porta il Cap. XLII di questa.

87. Nell' altre stampe continua il Cap. XLI.

88. Nell' altre stampe è il principio del Cap. XLII, che è posto con la medesima rubrica cui porta il Cap. XLIII di questa.

89. Nell' altre stampe è il principio del XLIII, con la medesima rubrica che porta il Cap. XLIV di questa.

90. Nell' altre stampe continua il Cap. XLIII.

91. *Suam me sapientiam, cujus prius expers essem, doceret.* L' altre stampe dicono così: *Suam me habere sapientiam, cujus etc.*

92. *Tamen cum jam esset, non nisi sua essentia esset.* L' altre stampe dicono così: *Tamen cum jam non esset nisi sua sapientia esset; nec saperet nisi se ipsam.*

93. Nell' altre stampe Cap. XLIV.

94. *De Patre essentia.* L' altre stampe; *De Patris essentia.*

95. *Est Filius Patris virtus et sapientia, etc.* L' altre stampe dicono così: *Est Filius Patris* essentia, *virtus et sapientia, etc.*

96. Nell' altre stampe Cap. XLV.

97. Nell' altre stampe continua il Cap. XLV.

98. Nell' altre stampe Cap. XLVI con la medesima rubrica che porta il Cap. XLVII di questa.

99. *Ut non sint ipsa nostra memoria.* L' altre stampe dicono così: *Ut non sint ipsa* in *nostra memoria.*

100. Nell' altre stampe è il principio del Cap. XLVII con questa rubrica: « *Come nella memoria sia inteso il Padre, siccome nell' intelligenza il Figliuolo: e come il Figliuolo sia intelligenza o sapienza di memoria, e la memoria del Padre e della memoria.* »

101. Nell' altre stampe continua il Cap. XLVII.

102. Nell' altre stampe Cap. XLVIII con questa rubrica: « *Come il sommo spirito ami sè, e come il medesimo amore parimente proceda dal Padre e dal Figliuolo.* »

103. Nell' altre stampe Cap. XLIX.

[104] Nell' altre stampe Cap. L.

[105] Nell' altre stampe Cap. LI.

[106] Nell' altre stampe Cap. LII.

[107] Nell' altre stampe Cap. LIII.

[108] Nell' altre stampe Cap. LIV.

[109] *Quia nec filius est, nec* proles *est.* L'altre stampe dicono così: *Quia nec filius est, nec ingenitus est.*

[110] Nell' altre stampe Cap. LV.

[111] Nell' altre stampe Cap. LVI.

[112] Nell' altre stampe Cap. LVII.

[113] Nell' altre stampe Cap. LVIII.

[114] Nell' altre stampe Cap. LIX.

[115] Nell' altre stampe Cap LX.

[116] Nell' altre stampe continua il Cap. LX.

[117] *Necessitudines*, ossia proprietà o relazioni essenziali.

[118] Nell' altre stampe è il principio del Cap. LXI con questa rubrica: « *Come non sia ivi uno di uno* ».

[119] Nell' altre stampe Cap. LXII.

[120] Bellissimo argomento sempre vero, benchè non nuovo, e contro quelli che vorrebbero i misteri spiegare con la ragione, e contro coloro che non sapendoli con la ragione comprendere, sì danno a negarli. Laddove la Filosofia cristiana che tiene per compagna sua indivisibile la Rivelazione, essi misteri accoglie; e mentre li riconosce superiori e non contrarj alla ragione, con la ragione però si contenta di mostrarne la convenienza con l' ordine delle verità naturali.

[121] Nell' altre stampe continua il cap. LXII.

[122] Nell' altre stampe è il principio del Cap. LXIII con la medesima rubrica che porta il Cap. LXV di questa.

[123] Quanto è al senso di questa parola, e' vien dichiarato più sotto alla nota 131.

[124] Nell' altre stampe Cap. LXIV.

[125] Però diceva a Dio Sant' Agostino: ch' io conosca me, ch' io conosca te: *Noverim me, noverim te.*

[126] Nell' altre stampe Cap LXV.

[127] Nell' altre stampe continua il Cap. LXV.

[128] Nell' altre stampe è il principio del Cap. LXVI con la medesima rubrica che porta il cap. LXVIII.

[129] Nell' altre stampe Cap. LXVII.

[130] Nell' altre stampe Cap. LXVIII.

[131] Ecco il passo dell' Apostolo: *Videmus nunc per speculum in enigmate: tunc autem facie ad faciem.*

Il Martini comenta in questo modo: « Noi non veggiamo Dio

» nella vita presente, se non nella luce riflessa che di lui tramandano
» agli occhi nostri le creature per le quali le invisibili cose di Dio da
» noi si conoscono (Rom. I). Ma quantunque nelle creature tutte,
» mirabilmente risplendano la potenza, la bontà, la sapienza e gli
» altri attributi di Dio, con tutto ciò nè gli stessi attributi possiam
» chiaramente comprendere, quali essi sono, nè idea formarcene
» se non confusa; e troppo dal vero lontana; e perciò soggiugne
» Paolo, che non veggiamo, se non per enimma; che vuol dire
» oscuramente, essendo l'enimma una maniera di discorso oscuro
» ed intrigato. Quando veggiamo una cosa in uno specchio, non la
» cosa stessa veggiamo, ma l'immagine di essa, come abbiam detto.
» Non così da noi nell' altra vita vedrassi Dio, e tutte le cose in lui,
» ma le vedremo qual'egli è (*I Jann. III*); lo vedrem chiaramente,
» distintamente e faccia a faccia nella sua propria essenza. »

E lo stesso Anselmo nella sua *Esposizione* della citata Epistola di San Paolo dichiara il detto passo così: « Ora, cioè nella caligine della vita presente, vediamo Dio attraverso ad uno specchio; val'a dire, conosciamo Dio per l'immagine sua; ma allora, cioè nel secolo futuro, vedremo chiaramente; imperocchè nello specchio si vede l'immagine. E noi che siamo l'immagine di Dio, ci sforziamo comunque di vederlo per questa sua immagine come per uno specchio. Uno specchio è l'anima razionale, nella considerazione della quale in alcun modo vediamo Dio, ma oscuramente; imperocchè noi vediamo attraverso di uno specchio per enimma. L'enimma poi è, non ogni, ma un'oscura allegoria. Imperocchè siccome ogni cavallo è animale, ma non ogni animale è cavallo; così ogni enimma è allegoria, ma non ogni allegoria è enimma. L'allegoria poi è quando altro è significato per altro; cioè altro è detto, e altro è inteso; come: *Non metterai la musoliera al bue che tribbia il grano. (Deuteron. XXV, 4: Cor. IX, 9)*; cioè non proibirai che il predicatore viva della predicazione. Ma ivi soltanto l'allegoria è enimma, ove difficilmente il senso è manifesto. Dove poi facilmente s'intende, non c'è enimma. Adunque quando si dice: vediamo ora attraverso di uno specchio per enimma; siccome nel nome di specchio è designata l' immagine; così nel nome d' enimma una similitudine oscura e difficile a distinguersi. Pertanto nessuno si maravigli che anche in questo modo di vedere, che è conceduto in questa vita, per lo specchio, cioè in enimma, noi ci affatichiamo per vedere comunque. Certamente qui non avrebbe suono il nome d' enimma, se vi fosse facilità di visione. Ora vediamo attraverso di uno specchio per enimma, ma *allora*..... vedremo *faccia a faccia*, cioè manifestamente a similitudine di due, che si guardano scambievolmente col volto diritto, senza interposizione di cosa alcuna.

Per la faccia di Dio poi deve intendersi la manifestazione di lui, e per la faccia nostra l' intenzione del cuor nostro. Vedremo dunque faccia a faccia, cioè per la manifestazione di Dio posta verso l' intenzione della nostra mente, talchè niente sia tra noi ed esso. Imperocchè in nessun membro così bene alcuno si conosce, come nella faccia. E quando la faccia di uno è diretta verso la faccia di un altro, allora senza alcuna ambiguità e' si conoscono. Così vedremo lui in sè stesso manifestamente. Imperocchè ora non lo vediamo in faccia, ma in una estranea e molto da lui diversa similitudine delle creature. »

[132] Nell' altre stampe è il principio del Cap. LXIX con questa rubrica : « *Come ogni anima umana sia immortale.* »

[133] *Indulgentiam* ; così l' altre stampe. Questa invece ha *indigentiam*.

[134] Nell' altre stampe continua il Cap. LXIX.

[135] Nell' altre stampe è il principio del Cap. LXX con questa rubrica : « *Come sia o sempre misera, o alcuna volta veramente beata.* »

[136] Nell' altre stampe continua il Cap. LXX.

[137] Nell' altre stampe Cap. LXX.

[138] Ecco uno dei limiti che l' umana ragione non può, nè deve tentare di oltrepassare : ecco uno di quei casi in cui l' uomo dee tacere e adorare : ecco insomma il chiaro e l' oscuro che presentano questa e simili questioni, e che il vero filosofo, cioè il filosofo cattolico, deve solamente cercare di contraddistinguere.

[139] Nell' altre stampe Cap. LXXII.

[140] Nell' altre stampe continua il Cap. LXXII.

[141] Nell' altre stampe è il principio del Cap. LXXIII con questa rubrica : « *Come si debba credere in lei* ».

[142] Nell' altre stampe Cap. LXXIV.

[143] Nell' altre stampe Cap. LXXV.

[144] Nell' altre stampe Cap. LXXVI.

[145] Nell' altre stampe continua il Cap. LXXVI.

[146] Nell' altre stampe è il principio del Cap. LXXVII, con la medesima rubrica che porta il Cap. LXXIX di questa ; ma in questa come in quelle tanto l' uno che l' altro è l' ultimo dell' intero opuscolo.

II.

PROSLOGIO

DI SANT' ANSELMO D' AOSTA.

PROEMIO.

Poichè costretto dalle preghiere di alcuni Frati ebbi pubblicato nella persona di chi tacitamente seco ragionando investiga ciò che non sa, un certo opuscolo, come un esempio di meditare intorno alla ragione della fede; [1] considerando come quello fosse composto di molti e concatenati argomenti, cominciai meco a ricercare, se per avventura se ne fosse potuto trovar uno, il quale a provare sè medesimo non avesse bisogno d' alcun altro che di sè solo; e solo bastasse a dimostrare che Dio è veramente, e che è il sommo bene non bisognoso di nulla e di cui tutte le cose hanno bisogno per essere e star bene; e tutto ciò che noi crediamo della divina sostanza. Al che rivolgendo io spesso e studiosamente il pensiero; talora mi sembrava d' aver già potuto comprendere ciò ch' io cercavo, tal' altra e' mi sfuggiva affatto dall' acume della mente; sicchè in fine disperando volli cessare da tale ricerca, come di cosa impossibile a rinvenirsi. Ma quando risolvei di liberarmi affatto da quel pensiero, che occupando invano la mia mente non le impedisse di darsi ad altro da cui avrebb' ella potuto trar pro-

fitto, allora più e più in chi non voleva [2] e si difendeva incominciò ad insinuarsi con una certa importunità. Or bene un tal giorno nel mentre ch'io grandemente m' affaticava di resistere a quella importunità, nello stesso conflitto dei pensieri mi si offerse ciò di che aveva io disperato; talchè premurosamente abbracciai quel pensiero, che con sollecitudine discacciavo. Pertanto stimando io che quanto godevo d'aver trovato, se fosse stato scritto, sarebbe ad alcuno che letto l'avesse piaciuto; intorno a questo stesso e ad alcune altre cose, sotto la persona di chi si sforza di levar sua mente alla contemplazione di Dio e cerca d'intendere quello che crede, io scrissi il seguente opuscolo. Ma poichè nè questo nè quello rammentato di sopra giudicavo degni del nome di libro, o chè si ponesse loro in fronte il nome dell'autore; nè che tuttavia si dovessero mandare senza titolo alcuno, che in certo modo invitasse a leggerli chicchessia a cui fossero venuti tra le mani, io diedi a ciascuno il suo titolo; talchè il primo fosse detto: *Esempio di meditare intorno alla ragione della fede*; e il seguente: *La fede che cerca l'intendimento.* Ma avendo già preso l'uno e l'altro più altri titoli, mi costrinsero diversi, e massimamente il reverendo arcivescovo di Lione, di nome Ugo, esercente l'ufficio di Legato Apostolico in Francia chè me lo comandò con apostolica autorità, ad apporvi il mio nome. La qual cosa affinchè più convenientemente riuscisse, chiamai quello *Monologio*, cioè soliloquio, e questo *Proslogio*, cioè allocuzione.

CAPITOLO I.

Si eccita la mente a contemplare Dio.

Su via, omiciattolo, sfuggi per un poco le tue occupazioni, nasconditi un pochetto ai tumultuosi tuoi pensieri; discaccia per ora le gravi cure, e manda da parte le difficili tue controversie; attendi alquanto a Dio, e riposa alquanto in lui. Entra nell' abitacolo della tua mente; manda fuori ogni cosa, fuorchè Dio e quel che può aiutarti a cercar lui, e, chiusa la porta, cercalo. Di ora, cuor mio con tutto te stesso, dì ora al tuo Dio: Cerco il tuo volto, *il tuo volto cerco, o Signore*. Su via dunque, Signore Dio mio, insegna tu al mio cuore dove e come ti debba cercare, dove e come ti possa trovare. Signore, se tu non sei qui; dove ti cercherò assente? Se poi tu sei da per tutto; perchè io non ti veggo presente? Ma certamente tu abiti una luce inaccessibile. E dov' è la luce inaccessibile, o come m' accosterò io alla luce inaccessibile? O chi mi guiderà e introdurrà in essa, acciocchè in essa ti possa vedere? Di poi con quali segni, con qual faccia ti cercherò io? Io non ti ho veduto mai, Signore Dio mio, nè mai conobbi la tua faccia. Che farà, altissimo Signore, che farà questo lontano tuo esule? Che farà il tuo servo che si strugge d' amore per te, ed è lungi respinto dalla tua faccia? Anela di vederti, e la tua faccia è troppo lontana da lui. Desidera d' accostarsi a te, e la tua abitazione è inaccessibile. Brama di trovarti, e non sa il tuo luogo. Signore, tu sei il mio Dio e il Signore mio, e non ti ho mai veduto. Tu m' hai fatto e rifatto, [a] e tutti i miei beni me l' hai dati tu, e ancora non ti conosco. Finalmente io sono stato fatto per veder te, ed ancora io non ho fatto quello, per cui fui fatto. O misera sorte dell' uomo, quando perdè questo a cui fu

fatto! O dura e funesta quella caduta! Ahi! che perdè, e che ha trovato? Che cosa se ne partì, e che cosa è rimasto? Perdè la beatitudine per la quale fu fatto, ed ha trovato la miseria per la quale fatto non fu: se ne partì ciò, senza di che è infelice, [4] e quello rimase che per sè non è se non che misera cosa. Mangiava allora l' uomo il pane degli Angeli di che ora ha fame; mangia ora il pane dei dolori, che allora non sapeva di che sapore si fosse. Ahi! pubblico lutto degli uomini e pianto universale dei figliuoli d'Adamo. Egli eruttava dalla sazietà; noi sospiriamo dalla fame. Egli abbondava; noi mendichiamo. Egli felicemente teneva e miseramente abbandonò; noi infelicemente abbiamo bisogno e miserabilmente desideriamo, ed oh! restiam noi con le mani vuote. Perchè non ei custodì, potendolo facilmente, quello, di che tanto gravemente siam privi? [5] Perchè così ne chiuse la luce, e ci ha ravvolti nelle tenebre? A che ci tolse la vita e ne ha rivolto contro la morte? Donde carichi di miserie siamo stati espulsi, dove cacciati? Donde precipitati, dove immersi? Dalla patria nell' esilio; dalla visione di Dio nella cecità nostra; dalla gioia della immortalità nell' amarezza ed orror della morte. Misera mutazione di quanto bene in quanto male! Grave danno, grave dolore, grave lutto. Ma oh me misero, son uno degli altri miseri figliuoli d' Eva fatti lontani da Dio! A che diedi io principio? a che diedi io compimento? Dove tendevo? dove son io pervenuto? A che aspiravo? in che sospiro? Cercai beni, ed ecco turbamento. Tendevo in Dio, ed inciampai in me stesso. Cercavo requie nel segreto dell'anima mia, e nell' intimo mio trovai tribolazione e dolore. Voleva io ridere dal gaudio della mia mente, e son costretto a ruggire dal gemito del mio cuore. M'aspettavo allegrezza, ed ecco che tornano più densi i sospiri. E tu, o Signore, sino a quando, sino a quando, o Signore, ti scorderai di noi? sino a quando terrai da noi rivolta la tua faccia?

Quando a noi risguarderai e ci esaudirai? Quando illuminerai gli occhi nostri e ci mostrerai la tua faccia? Quando a noi ti restituirai tu? Abbi riguardo di noi, o Signore, ne esaudisci, illuminaci, mostraci te stesso. Restituisciti a noi, acciocchè noi stiamo bene, che stiamo tanto male senza di te. Muovanti a compassione le fatiche e gli sforzi nostri verso te, che nulla valghiamo senza di te. Invitaci, aiutaci. Prego, o Signore, che io non disperi sospirando, ma ch'io respiri sperando. Signore, il mio cuore è amareggiato dalla sua desolazione; prego che il raddolcisca con la tua consolazione. Signore, avendo fame cominciai a cercare di te; prego, ch'io digiuno di te non venga meno: m' accostai famelico; che io non me ne ritorni senza cibo. Povero son venuto dal ricco, misero dal misericordioso; ch'io non ritorni a vuoto e disprezzato. E se prima di mangiare dò in sospiri, dà almeno dopo i sospiri, di che io mangi. Signore, incurvato come sono, io non posso guardare se non in giù; sollevami, acciocchè io possa in su levare lo sguardo. *Le mie iniquità sormontando il mio capo, mi tengono inviluppato, e come un peso grave mi premono* (Psal. XXXVII, 4.); distrigamene tu e me ne libera, acciocchè *il pozzo loro non serri la sua bocca sopra di me* (Psal. LXVIII, 16), nè mi sia impedito di mirare la tua luce, o da lontano o dal profondo. Insegnami com' io ti debba cercare, e fatti vedere mentre ti cerco; perocchè nè io posso cercarti se tu non m' insegni, nè trovarti se tu non ti mostri! Che io te cerchi desiderando, desideri cercando, ritrovi amando, ami ritrovando. Confesso, o Signore, e ti ringrazio perchè creasti in me questa tua immagine, affinchè di te io sia memore, te pensi, te ami; ma ella è così consunta dall' attrizione dei vizj, così è offuscata dal fumo de' peccati, che non può far quello a cui fu fatta, se tu non la rinnovelli e la riformi. Io non tento, o Signore, di penetrare la tua profondità; chè in nessuna maniera paragono ad essa

il mio intelletto; ma desidero d' intendere in alcuna parte la tua verità che il mio cuore crede ed ama. Imperocchè, io non cerco d' intendere per credere, ma credo per intendere. Anzi io credo ancora questo; che se non crederò, io non intenderò.[6]

Capitolo II.

Come Dio sia veramente, ancorchè l' insipiente dicesse in cuor suo, Iddio non è.

Adunque, Signore, tu che alla fede dài l' intendimento, concedi a me, che, quanto tu sai essere spediente, io intenda che tu sei, sì come crediamo; e che sei ciò che noi crediamo. E certamente noi crediamo che tu sia alcun che, di cui nulla si possa pensare maggiore. Che forse non avvi alcuna cotale natura, perchè *l' insipiente disse in cuor suo, Iddio non è* (Psal. XIII, 1.)? Ma certamente esso medesimo insipiente quando ascolta questo stesso che dico: alcun che di cui non può pensarsi il maggiore, intende ciò che ascolta; e ciò che intende è nel suo intelletto, ancorchè non intenda che quello sia. Imperocchè, altro è che una cosa sia nell' intelletto, altro intendere che la cosa è. Perocchè, quando il pittore pensa innanzi quello che deve fare, certamente e' l' ha nell' intelletto; ma intende che ancora non sia quello, che ancora e' non ha fatto. Quando poi ha già dipinto, non solo l' ha nell' intelletto, ma anche intende essere quello che ha fatto già. Adunque l' insipiente ancora è convinto essere almeno nell' intelletto alcun che, di cui nulla può pensarsi maggiore: perchè quando ascolta ciò, l' intende; e tuttociò che è inteso, è nell' intelletto. Ora certamente ciò di cui non può pensarsi cosa maggiore non può essere nel solo intelletto. Perocchè se ancora è nel solo intelletto, e' si può pensare che sia anco in realtà;

che è più. Se adunque ciò di cui non può pensarsi il maggiore, è nel solo intelletto, ciò stesso di cui non può pensarsi il maggiore, è ciò di cui si può pensare il maggiore. Ma certamente questo non può essere. Esiste adunque senza dubbio una qualche cosa, di cui non può pensarsi la maggiore, e nell' intelletto e in realtà.

Capitolo III.

Come non possa pensarsi che non sia.

La qual cosa certo così è veramente, che neppure si può pensar che non sia. Imperocchè, si può pensare alcun che, che non si possa pensar che non sia; il quale è maggiore di ciò che si può pensar che non sia. Laonde se ciò, di che non può pensarsi il maggiore, si può pensar che non sia, ciò stesso di cui non può pensarsi il maggiore, non è ciò di cui non può pensarsi il maggiore; il che non può convenire. Adunque veramente è alcun che di cui non può pensarsi il maggiore, talchè neppure si possa pensar che non sia, e questo sei tu, Signore Dio nostro. Così dunque veramente tu sei, Signore Dio mio, che non si può pensar che non sii; e meritamente. Imperocchè, se alcuna mente potesse pensare qualche cosa migliore di te, la creatura ascenderebbe sopra il Creatore e giudicherebbe del Creatore; il che è grandemente assurdo. Certamente tutto ciò che altro è, fuori di te solo, può pensarsi che non sia. Adunque tu solo verissimamente e perciò massimamente di tutte le cose hai l' essere; perocchè tutt' altro che è, non così veramente è, e perciò minore ha l' essere. Perchè dunque disse *l' insipiente in cuor suo, Iddio non è* (Psal. LII), se la mente razionale ha in pronto il motivo (per credere) che sei il massimo di tutti gli enti? Perchè, se non perch' egli è stolto ed insipiente?

Capitolo IV.

Come l'insipiente disse in cuor suo quel che non si può pensare.

Ma come disse l'insipiente in cuor suo quello che non potè pensare: o come non potè pensare quel che disse in cuore, essendo lo stesso, dire in cuore e pensare? Che se veramente, anzi perchè veramente e lo pensò, dacchè lo disse in cuore, e non lo disse in cuore, dacchè nol potè pensare, non in un modo soltanto si dice qualche cosa in cuore, ovvero si pensa. Imperocchè, altrimenti si pensa una cosa quando si pensa la voce che la significa; altrimenti, quando s' intende ciò che la cosa è. Ora nel primo modo può pensarsi che Dio non sia, ma non nel secondo modo. Nessuno certamente che intenda ciò che sono il fuoco e l' acqua, può pensare che il fuoco sia l' acqua, secondo la cosa; sebbene questo possa, secondo le voci. Così dunque nessuno intendendo ciò che Dio è, può pensare che Iddio non è; sebbene queste parole e' dica in cuore, o senza o con alcuna estranea significazione. [8] Imperocchè Dio è ciò, di cui non può pensarsi cosa maggiore. Lo che chi ben intende, certo intende che ciò stesso sia talmente, che neppure nel pensiero possa non essere. Colui adunque che intende che così sia Iddio, non può pensare che non sia. Grazie, Signore buono, grazie; perchè quello ch' io prima credetti, te donante, [9] già così l' intendo, te illuminante, [10] che s' io non volessi credere che tu sei, non potrei ciò non intendere.

Capitolo V.

Come Dio sia tutto ciò che è meglio che sia anzichè non sia; e come solo esistente per sè tutte l'altre cose faccia dal niente.

Che cosa adunque sei tu, Signore Dio, di cui nulla può pensarsi maggiore? Ma che sei tu se non ciò che sommo di tutti gli enti, solo esistente per sè stesso, tutte l'altre cose ha fatte di niente? Imperocchè, tutto ciò che questo non è, è minore di quel che si possa pensare: ma così non può pensarsi di te. Qual bene adunque manca al sommo bene, per cui è ogni bene? Tu sei dunque giusto, verace, beato e tutto ciò che è meglio che sia, anzichè non sia: perocchè meglio è esser giusto, che non giusto, beato che non beato.

Capitolo VI.

Come sia sensibile, non essendo corpo.

Ma se meglio è esser sensibile, onnipotente, misericordioso, impassibile, che non essere: come sei tu sensibile, se non sei corpo? ovvero onnipotente, se non puoi tutto? ovvero misericordioso insieme e impassibile? Imperocchè, se le sole cose corporee sono sensibili; perciò che i sensi sono intorno al corpo e nel corpo: come sei sensibile, tu che non sei corpo, ma sommo Spirito che è migliore del corpo? Ma se il sentire non è se non conoscere, o non (serve) che al conoscere; perocchè chi sente, conosce secondo la proprietà dei sensi, come per la vista i colori, per il gusto i sapori; non inconvenientemente dicesi che in alcun modo sente tuttociò che in alcun modo conosce. Adunque, o Signore, sebbene tu non sia corpo, nondimeno

veramente tu sei sommamente sensibile in quella guisa che sommamente conosci tutte le cose, non in quella con cui l'animale conosce col senso corporeo.

Capitolo VII.

Come sia onnipotente, se molte cose non sono in suo potere.

Ma e onnipotente come sei tu, se non puoi tutto? O se non puoi esser corrotto, nè mentire, nè fare che il vero sia falso, si come ciò che fu fatto, che non sia stato fatto, e molte altre cose simili: come puoi tu ogni cosa? Che forse il poter queste cose non è potenza, ma impotenza? Imperocchè, chi può tali cose, può quello che non gli giova, e che non deve: le quali cose quanto più può, tanto più l'avversità e la perversità possono in lui, ed egli può meno contro di loro. Chi dunque può di questa guisa, può non per potenza, ma per impotenza. Perocchè, non perciò si dice che può, perchè esso possa; ma perchè la sua impotenza fa che altro possa in lui; senza aver noi altra maniera di parlare; [11*] siccome molte cose impropriamente son dette, come quando poniamo *l' essere* pel *non essere*, e il *fare* per ciò che è *non fare*, o pel niente fare. Imperocchè, spesso diciamo a colui che nega alcuna cosa: *così è, come tu dici essere*; quando più propriamente pare che si dovrebbe dire: *così non è, come dici non essere*. Similmente diciamo: *costui siede, come fa colui; o, costui riposa, come fa colui*: conciossiachè il sedere sia un certo non fare, e il riposare sia un non far niente. Così adunque, quando si dice che alcuno ha la potenza di fare, o di patire ciò che non gli è di giovamento o che non deve, prendesi l' impotenza per potenza: perchè quanto più ha questa potenza, tanto più potenti sono contro di lui l' avversità, ed ei contro di loro più impotente. Adunque, Signore Dio, per questo più ve-

ramente sei onnipotente, perchè tu puoi nulla per impotenza, e nulla può contro di te. [12]

CAPITOLO VIII.

Come sia misericordioso e impassibile.

Ma e misericordioso insieme e impassibile come sei tu? Imperocchè se sei impassibile, non compatisci; se non compatisci, non hai il cuor misero per la compassione del misero; il che è esser misericordioso. Ma se non sei misericordioso, donde proviene ai miseri tanta consolazione? Come dunque sei e non sei misericordioso, o Signore, se non perchè sei misericordioso secondo noi, e non secondo te? [13] Sei certamente secondo il senso nostro, e non secondo il tuo. Imperocchè, quando tu risguardi a noi miseri, noi sentiamo l' effetto del misericordioso; tu non senti l'affetto. Adunque e misericordioso tu sei, perchè salvi i miseri ed a' peccatori tuoi perdoni; e non sei misericordioso, perchè da nessuna compassione della miseria se' tu affetto.

CAPITOLO IX.

Come tutto giusto e sommamente giusto perdoni ai malvagi, e come giustamente abbia misericordia di essi.

Ma ai malvagi come perdoni tu, se sei tutto giusto e sommamente giusto? Imperocchè, come tutto e sommamente giusto fai alcun che non giusto? ovvero, che giustizia è dar vita sempiterna a chi merita morte eterna? Per qual motivo, buon Dio, buono con i buoni e con i malvagi, per qual motivo salvi i malvagi, se ciò non è giusto, e tu non fai nulla d' ingiusto? Forse perchè la tua bontà è incomprensibile, sta ciò nascosto nella luce inaccessibile che

tu abiti? Veramente nell' altissimo e segretissimo s'asconde il fonte della bontà tua, donde scaturisce il fiume della tua misericordia. Imperocchè, se sei tutto e sommamente giusto, nondimeno però sei ancora benigno coi malvagi, perchè sei tutto e sommamente buono. Perciocchè saresti meno buono, se con nessun malvagio fossi benigno. Migliore infatti è colui che è buono e con i buoni e con i malvagi, di colui che è buono con i buoni solamente: e migliore è colui che è buono con i malvagi e punendo e perdonando, di colui che punendo soltanto. Perciò dunque tu sei misericordioso, perchè sei tutto e sommamente buono. E se per avventura si vede che ai buoni tu retribuisci beni, e mali ai malvagi; quello di che certamente è affatto da maravigliare si è, che tu, il quale sei tutto e sommamente giusto e non hai bisogno di cosa alcuna, tribuisca beni ai malvagi e rei verso di te. O altezza di tua bontà, o Dio! e si vede onde tu sei misericordioso, e chiaramente non si vede; si vede d'onde scaturisce il fiume, e non si scorge il fonte d' onde nasca. Imperocchè, ed è pienezza di bontà, che tu sei pietoso verso i tuoi peccatori, ed è ascosa nell' altezza di tua bontà la ragione, per cui tu sei così. Imperocchè, sebbene tu per bontà retribuisca beni ai buoni, e mali ai malvagi; nondimeno si vede richieder ciò ragion di giustizia. Ma quando tu compartisci beni ai malvagi; e si sa che questo volle fare il sommamente buono, ed è cosa da maravigliare, perchè questo potè volere il sommamente giusto. O misericordia di Dio, da quale opulenta dolcezza, e dolce opulenza a noi tu scorri? O immensità della bontà di Dio, con quale affetto tu devi essere amata dai peccatori? Imperocchè tu salvi i giusti mentre che la giustizia gli accompagna, e liberi questi, mentre la giustizia li domina. [14] Quelli, per i meriti che dànno aiuto, questi, per i meriti che fanno resistenza. Quelli, riconoscendo i beni che tu desti; questi, perdonando

i mali che avesti in odio. O immensa bontà che così eccedi ogn' intelletto, discenda sopra di me quella misericordia, la quale procede da tanta tua opulenza. Quella in me penetri, la quale scorre da te. Perdona per clemenza, affinchè non ti vendichi per giustizia. Imperocchè, sebbene sia difficile intendere come la tua misericordia non sia lontana dalla tua giustizia; nondimeno è necessario credere che in nessuna maniera si oppone alla giustizia ciò che ridonda dalla bontà, la quale è nulla senza la giustizia, anzi veramente concorda con la giustizia. Certo se misericordioso non sei, se non perchè sei sommamente buono; e sommamente buono non sei, se non perchè sei sommamente giusto; veramente per ciò sei misericordioso, perchè sei sommamente giusto. Aiutami, giusto e sommo e misericordioso Dio, di cui io cerco la luce; aiutami, acciocchè io intenda quello che dico. Veramente dunque perciò sei misericordioso, perchè giusto. Dunque che la tua misericordia nasce dalla tua giustizia? Dunque che perdoni tu ai malvagi per giustizia? Se così è, Signore, se così è; insegnami com' è. Forse perchè è giusto che tu sii così buono, che non ti si possa intender migliore; e che così potentemente operi, che non ti si possa pensar più potente? Ma che più giusto di questo? Certamente questo non avverrebbe, se tu fossi buono, soltanto retribuendo, e non perdonando; e se facessi buoni soltanto i non buoni, e non anche i malvagi. In questo modo adunque è giusto che tu perdoni ai malvagi, e che di malvagi li faccia buoni. Infine, ciò che non giustamente è fatto, non dev' esser fatto; e ciò che non dev' esser fatto, ingiustamente è fatto. Se dunque non giustamente tu hai misericordia dei malvagi, non devi aver misericordia; e se non devi aver misericordia, ingiustamente hai misericordia. Il che se è nefando a dire, è lecito credere che giustamente hai misericordia de' malvagi.

Capitolo X.

Come giustamente punisca i malvagi e giustamente li perdoni.

Ma anche è giusto che tu punisca i malvagi. Imperocchè, che v' ha di più giusto che abbiano bene i buoni, e male i malvagi? Come dunque ed è giusto che tu punisca i malvagi, ed è giusto che ai malvagi tu perdoni? Forse in altro modo tu giustamente punisci i malvagi e in altro modo giustamente perdoni ai malvagi. Imperocchè, quando tu punisci i malvagi, è giusto, perchè ciò si conviene ai loro meriti; e quando tu perdoni ai malvagi, è giusto, non perchè convenga ai loro meriti, ma perchè è consentaneo alla tua bontà. Di fatto, perdonando tu ai malvagi, così sei giusto secondo te e non secondo noi, come sei misericordioso secondo noi, e non secondo te: poichè, salvando noi che giustamente perderesti, siccome sei misericordioso, non perchè tu senta l' affetto, ma perchè sentiamo noi l' effetto, così sei giusto, non perchè tu ci renda il debito, ma perchè fai quello che conviene a te sommamente buono. Così dunque senza repugnanza tu giustamente punisci, e giustamente perdoni.

Capitolo XI.

Come tutte le vie del Signore sieno misericordia e verità, e sia nondimeno giusto il Signore in tutte le sue vie.

Ma forse anche non è giusto secondo te, o Signore, che tu punisca i malvagi? Giusto certamente è, che tu sii così giusto, che più giusto non ti si possa pensare: ciò che

non saresti in alcun modo, se soltanto rendessi bene ai buoni, e non male ai malvagi. Imperocchè, più giusto è colui che ed ai buoni ed ai malvagi retribuisce i meriti, che colui che li retribuisce ai buoni soltanto. Giusto è dunque secondo te, giusto e benigno Dio, e quando punisci, e quando perdoni. Adunque veramente *tutte le vie del Signore* (sono) *misericordia e verità* (Psal. XXIV, 10.); e nondimeno *giusto* (è) *il Signore in tutte le vie sue* (Psal. CXLIV, 17). E certamente senza repugnanza: perocchè quelli che vuoi punire, non è giusto che sieno salvi; e quelli cui vuoi perdonare, non è giusto che vadan dannati. Imperocchè, ciò solo che tu vuoi, è giusto; e non giusto ciò che non vuoi. Così dunque nasce dalla tua giustizia la tua misericordia; perocchè è giusto che tu sii così buono, che anche perdonando sii buono: e questo forse è, perchè il sommamente buono può voler bene ai malvagi. Ma se in qualunque modo può capirsi, perchè tu puoi voler salvare i malvagi: quello che certamente non si può comprendere si è, perchè di coloro che sono similmente malvagi, tu salvi questi piuttosto che quelli per somma bontà, e condanni quelli piuttosto che questi per somma giustizia. Così adunque veramente tu sei sensibile, onnipotente, misericordioso e impassibile: come vivente, sapiente, buono, beato, eterno, e tutto ciò che è meglio essere che non essere.

Capitolo XII.

Come Dio sia la stessa vita che vive; e così di cose simili.

Ma certamente tutto quello che sei, non per altro sei che per te stesso. Tu sei adunque la stessa vita che vivi; e la stessa sapienza, onde sai; e la stessa bontà, onde sei buono con i buoni e con i malvagi; e così di cose simili.

Capitolo XIII.

Come sia il solo incircoscritto ed eterno, quando altri spiriti sono incircoscritti ed eterni.

Ma tuttociò che è in alcun modo chiuso da luogo o tempo, è minore di ciò che non è costretto da legge alcuna di luogo, o di tempo. Poichè dunque nulla è maggiore di te, nessun luogo o tempo ti contiene, ma sei ovunque e sempre: il che non potendosi dire che di te solo, tu solo sei incircoscritto ed eterno. Come dunque son detti anche gli altri spiriti incircoscritti ed eterni? Eppure tu solo sei eterno; perchè di tutti gli enti tu solo siccome non cessi, così non cominci ad essere. Ma come solo tu sei incircoscritto? Forse lo spirito creato paragonato a te è circoscritto, ma è incircoscritto rispetto al corpo. Certo onninamente circoscritto è ciò, che essendo tutto in alcun luogo, non può insieme esser altrove; il che si vede delle sole cose corporee. Incircoscritto veramente è ciò che insieme è tutto ovunque; il che intendesi di te solo. Circoscritto poi e incircoscritto è ciò che trovandosi tutto in alcun luogo, può insieme esser tutto altrove, non però ovunque; ciò che si conosce dei creati spiriti. Imperocchè, se l'anima non fosse tutta in ciascun membro del suo corpo, non sentirebbe tutta in ciascuno. Tu dunque, o Signore, singolarmente sei incircoscritto ed eterno, e tuttavia anche gli altri spiriti sono incircoscritti ed eterni.[15]

Capitolo XIV.

Come, e perchè si vede e non si vede Dio da coloro che lo cercano.

Hai tu forse trovato, anima mia, quel che cercavi? Tu cercavi Iddio, e trovasti lui essere un certo che sommo di tutte le cose, di cui nulla può pensarsi migliore; e che questo è la vita stessa, luce, sapienza, bontà, eterna beatitudine e beata eternità; e che è ovunque e sempre. Imperocchè, se tu non hai trovato Iddio tuo; come è quello che hai trovato Iddio tuo, e che con tanto certa verità e vera certezza intendesti esser lui? Ma se l'hai trovato, che cosa è che non senti quello che hai trovato? Perchè non ti sente, Signore Dio, l'anima mia, se ti ha trovato? Forse non ha trovato colui, che trovò esser luce e verità? Imperocchè, come intese ciò, se non vedendo la luce e la verità? Oppure potè onninamente intendere qualche cosa di te, se non per la tua luce, e la tua verità? Se dunque ha veduto la luce e la verità, ha veduto te: se non ha veduto te, non ha veduto nè luce, nè verità. Forse e verità e luce è ciò che vide; e tuttavia non ti ha ancora veduto, perchè ti ha veduto fino ad alcuna parte, ma non ti ha veduto siccome sei.[16] Signore Dio mio, formatore e riformatore mio, di alla desiderante anima mia che altro tu sei da quel che vide, acciocchè puramente vegga ciò che desidera. Si sforza per più vedere, e nulla vede di più a questo che vede, se non che tenebre. Anzi non vede tenebre, chè tenebre non sono in te; ma vede che non può veder di più per cagione delle tenebre sue. Perchè questo, o Signore, perchè questo? L'occhio di lei è ottenebrato per la sua infermità, ovvero è offuscato dal tuo splendore? Ma certamente ed è ottenebrato in sè, ed è offuscato da te. Certamente ed è oscurato dalla sua

brevità, ed è confuso dalla tua immensità. Veramente anche è contratto dalla sua angustia, ed è vinto dall'ampiezza tua. Quanta è dunque quella luce, da cui sfavilla ogni vero che nella mente razionale rifulge? Quanto ampia è quella verità, nella quale è pur tuttociò che è vero, e fuor della quale non è che niente e falso? Quanto immensa è quella verità che con un solo intuito vede tutte le cose che furon fatte, e da chi, e per chi, e come di niente furon fatte? Quanto è ivi di purità, di semplicità, di certezza e di splendore? Certamente più che non possa da creatura esser compreso.

Capitolo XV.

Come sia maggiore che si possa pensare.

Adunque, o Signore, non solamente sei quello di cui non può pensarsi cosa maggiore; ma sei un certo che maggiore che si possa pensare. Poichè adunque si può pensare alcun che di tal fatta; se non sei tu questo stesso, può pensarsi alcun che maggiore di te; il che non può essere.

Capitolo XVI.

Come sia inaccessibile questa luce in cui abita.

Veramente, o Signore, è inaccessibile questa luce in cui abiti; perocchè veramente non avvi altro che la penetri, per ivi vederti chiaramente. Laonde veramente io non la veggo, perchè è troppa per me; e nondimeno tutto ciò ch'io veggo, per lei veggo; sì come l'occhio infermo vede quel che vede per la luce del sole, la quale in esso sole e' non può fissare. L'intelletto mio non può rivolgersi ad essa, chè la splende troppo; non la riceve, nè soffre l'occhio dell'anima mia di lungamente affissarla. Dal troppo splendore è offuscato,

vinto è dall' ampiezza, sopraffatto dall' immensità, dalla capacità confuso. O somma e inaccessibile luce! O tutta e beata verità, quanto tu sei lungi da me, che tanto sono vicino a te! Quanto lontana tu sei dal mio cospetto, mentre che sono così presente agli occhi tuoi! Tu sei ovunque presente, e non ti veggo. In te mi muovo e in te sono, ed a te non mi posso accostare. Tu sei dentro me e intorno a me, ed io non ti sento.

Capitolo XVII.

Come in Dio sia l' armonia, l' odore, il sapore, la levigatezza, la bellezza, in un suo ineffabile modo.

Ancora, o Signore, ti nascondi all' anima mia nella luce e beatitudine tua, e perciò ella versa ancora nelle tenebre e nella sua miseria. Imperocchè guarda intorno, e non vede la tua bellezza; ascolta, e non ode la tua armonia; odora, e non percepisce l' odore tuo; gusta, e non conosce il tuo sapore; palpa, e non sente la tua levigatezza. Imperocchè queste cose, o Signore Dio, tu hai in te in un tuo ineffabile modo, tu che alle cose da te create le desti in un loro modo sensibile: ma sono irrigiditi, ma sono instupiditi, ma sono chiusi i sensi dell' anima mia per cagione dell' antico languore del peccato.

Capitolo XVIII. [17*]

Come Dio sia vita, sapienza, eternità, e ogni vero bene.

Ma di nuovo ecco il turbamento; ecco che di nuovo la tristezza e il lutto viene incontro a chi va cercando gaudio e letizia. Sperava già l' anima mia sazietà, ed ecco che nuovamente trovasi oppressa dal bisogno. Io cercavo con an-

sietà il cibo; ed ecco che più ho fame. Mi sforzavo d'assorgere alla luce di Dio, e sono ricaduto nelle mie tenebre. Anzi non solo ci son ricaduto, ma sento com'io ci sia ravvolto. Già io c'ero caduto innanzi che la madre mia mi concepisse; chè certamente in esse fui concetto, e nacqui inviluppato in esse. Certamente un tempo noi tutti cademmo con lui, nel quale tutti peccammo. Tutti perdemmo in colui che facilmente teneva, e malamente perdè a sè e a noi ciò, che quando lo vogliam cercare, non sappiamo; quando lo cerchiamo nol ritroviamo; e quando lo ritroviamo, non è quello che cerchiamo. Aiutami tu per amore di tua bontà, o Signore. *Io ho cercato il tuo volto; il tuo volto, Signore, io cercherò: che tu non rivolga la tua faccia da me* (Psal. XXVI, 8, 9). Sollevami da me a te.[18] Purga, risana, rinforza, illumina l'occhio della mia mente, acciocchè ti vegga. Raccolga le sue forze l'anima mia, e con tutto l'intelletto a te si rivolga, o Signore. E che sei tu, Signore; che sei tu, e che t'intenderà il cuor mio? Certamente vita tu sei, sei sapienza, sei verità, sei bontà, sei beatitudine, sei eternità, e ogni vero bene tu sei. Molte sono queste cose, e l'angusto mio intelletto non può tutte con un solo intuito insieme vederle, per dilettarsi di tutte insieme. Come dunque se' tu, Signore, tutte queste cose? Forse sono parti di te, o piuttosto ciascuna di esse è tutto ciò che tu sei? Imperocchè, tutto ciò che di parti è composto, non è onninamente uno, ma in certo modo più e diverso da sè stesso; e può scomporsi in atto, ovvero nell'intelletto: le quali cose sono aliene da te, di cui nulla si può pensare migliore. Parti adunque di sorta alcuna non sono in te, Signore; nè sei tu più cose, ma sei così una certa cosa sola e identica a te stesso, che in nulla da te stesso sei dissimile: anzi tu sei la stessa unità non divisibile in alcun modo. Dunque la vita e la sapienza e l'altre cose non sono parti di te, ma sono tutte una sola cosa; e ciascuna di loro è tutto ciò che tu sei, e ciò che

sono tutte l'altre. In quella guisa adunque che nè tu hai parti; neppure la tua eternità, che sei tu, in nessun luogo e non mai è una parte tua o dell' eternità tua; ma ovunque tutto sei e l'eternità tua è tutta sempre.

CAPITOLO XIX.

Come non sia nel luogo o nel tempo, ma tutte le cose sieno in lui.

Ma se per l'eternità tua fosti e sei e sarai; e l'essere stato, non è l'aver ad essere; e l'essere, non è l'essere stato, o l'aver ad essere: come l'eternità tua è tutta sempre? Forse della eternità tua niente passò, che già non sia; nè alcun che è per essere, quasi ancora non sia? Non adunque tu fosti jeri o sarai domani, ma jeri e oggi e domani tu sei: anzi nè jeri nè oggi nè domani tu sei; ma semplicemente tu sei fuori d'ogni tempo. Imperocchè, nient' altro è jeri e oggi e domani, se non che nel tempo: tu poi, sebbene nulla sia senza te, non per questo sei nel luogo o nel tempo, ma tutte le cose sono in te; perciocchè te nulla ti contiene, ma tu contieni tutte le cose.

CAPITOLO XX.

Come sia innanzi e di là da tutte le cose eziandio eterne.

Tu dunque riempi e abbracci tutte le cose; tu sei innanzi e di là da tutte le cose. E certamente sei innanzi a tutte le cose; perchè prima che fossero fatte, tu sei. Ma di là da tutte le cose come sei tu? Perocchè, come sei tu di là da quelle cose che non avranno fine? Forse perchè quelle senza te non ponno essere in nessuna maniera, ma tu in niun modo sei meno, ancorchè quelle ritornino nel niente? E così in certo modo tu sei di là da loro. Forse anche

perchè esse può pensarsi che abbiano fine, e tu in niun modo? Imperocchè, così quelle certamente hanno fine in alcun modo, ma tu in nessun modo. E certamente ciò che in niun modo ha fine, è di là da quello che in alcun modo è finito. Forse così ancora tu trapassi tutte le cose eziandio eterne, perchè la tua e la loro eternità è a te tutta presente; quando quelle non hanno della loro eternità ciò che ha da venire, si come già non hanno quello che è passato? Così certamente sei sempre di là da loro; essendo tu sempre ivi presente, o essendo sempre a te presente ciò, a cui quelle non son pervenute ancora.

Capitolo XXI.

Se questo sia il secolo del secolo, o i secoli de' secoli.

È questo dunque il secolo del secolo, o i secoli de' secoli? Imperocchè, siccome il secolo de' tempi contiene tutte le cose temporali; così la tua eternità contiene eziandio gli stessi secoli de' tempi. La quale è certamente il secolo, per la indivisibile unità; i secoli poi, per la interminabile immensità. E quantunque tu sii grande, o Signore, talmente che tutte le cose sieno piene di te e sieno in te; nondimeno tu sei così senza ogni spazio, che nè mezzo, nè metà, nè parte alcuna trovasi in te.

Capitolo XXII.

Come solo (Iddio) sia quel che è, e chi è.

Tu solo dunque, Signore, sei quello che sei. Imperocchè ciò che è altro nel tutto e altro nelle parti, e in cui avvi alcun che mutabile, non è onninamente quel che è. E quello che cominciò dal non essere, e che può concepirsi che non

sia, e che, se non sussista per altro, ritorna nel non essere, e che ha l'essere stato quel che già non è; e l'esser per esser quello che ancora non è; ciò non è propriamente e assolutamente. Ma tu sei ciò che sei; perchè tutto ciò che sei alcuna volta e in alcun modo, questo tu sei tutto e sempre. E tu sei chi propriamente e semplicemente sei: perocchè nè hai l'essere stato, o l'esser per essere, ma soltanto l'esser presente; nè pensare si può che alcuna volta non sii. Ma e sei vita e luce e sapienza e beatitudine ed eternità, e molti altri beni di tal sorta: e tuttavia non sei se non uno e sommo bene, tu onninamente sufficiente a te stesso e di nessuna cosa bisognoso; di cui tutte le cose hanno bisogno per essere e star bene.

Capitolo XXIII.

Come questo bene sia parimente il Padre e il Figliuolo e lo Spirito Santo; e sia uno necessario questo che è ogni e tutto e il solo bene.

Questo bene sei tu, Dio padre; questo è il tuo Verbo, cioè, il figliuolo tuo. Imperocchè non può altro che non sia te, o alcun che maggiore o minore di te, essere nel Verbo col quale dici te stesso, perchè il tuo Verbo così è vero, come tu sei verace. E perciò è la stessa verità siccome tu; non altra che tu; e tu sei così semplice, che di te non può nascer altro che ciò che tu sei. Questo stesso è l'amore uno e comune a te e al Figliuol tuo; cioè il santo Spirito procedente dall'uno e dall'altro. Imperocchè il medesimo Amore non è dispari a te e al Figliuol tuo; perchè tanto ami te e lui, ed egli te e sè stesso, quanto sei tu ed egli: nè è altro da te e da lui ciò che a te ed a lui non sia dissimile: nè dalla somma semplicità può proceder altro che quello, che è ciò da cui procede. Quello poi che è ciascuno di per

sè, questo è, tutta la Trinità insieme, il Padre, il Figliuolo e lo Spirito Santo: perocchè ciascuno di per sè non è altro che sommamente semplice unità, e semplicità sommamente una, la quale nè può moltiplicarsi, nè esser altro e altro. Certamente avvi un che solo necessario. Certamente questo è quell' uno necessario, in cui è ogni bene; anzi che è ogni ed uno tutto e solo bene.

Capitolo XXIV.

Si congettura quale e quanto sia questo bene.

Eccita ora, anima mia, ed eleva tutto l' intelletto tuo, e pensa, quanto poi, quale e quanto sia quel bene. Imperocchè, se i singoli beni sono dilettevoli, considera tu attentamente quanto dilettevole sia quel bene, che contiene la giocondità di tutti i beni; e non quale noi sperimentiamo nelle cose create, ma tanto differente, quanto differisce il Creatore dalla creatura. Perocchè, se buona è la vita creata, quanto buona è la vita creatrice? Se gioconda è la salute fatta; quanto gioconda è la salute che fece ogni salute? Se amabile è la sapienza nel conoscimento delle cose fatte, quanto è amabile quella sapienza che tutte le cose produsse dal niente? Finalmente, se molte e grandi sono le dilettazioni nelle cose dilettabili; quale e quanta è la dilettazione in colui che fece esse dilettabili cose?

Capitolo XXV.

Quali e quanti beni tocchino a coloro che di quello fruiscano.

Oh colui che fruirà di questo bene! E che avrà egli, e che non avrà egli? Certamente avrà tuttociò che vorrà; e ciò che non vorrà, non avrà. Ivi certamente saranno i beni del

corpo e dell' anima; quali nè occhio vide, nè orecchio udì, nè cuor d' uomo pensò (Isa. LXVI, 4.; I. Cor. II, 9). Perchè dunque, omiciattòlo, vai vagando per molte cose, cercando i beni dell' anima tua e del corpo tuo? Ama quel solo bene, in cui son tutti i beni; e basta. Desidera il semplice bene, che è ogni bene; e basta. Ma che ami tu, carne mia, e tu che desideri anima mia? Ivi è; ivi è tuttociò che amate, tuttociò che desiderate. Se diletta la bellezza; *i giusti rifulgeranno come il sole* (Matth. XIII, 43). Se la velocità, o la fortezza, o la libertà del corpo a cui nulla possa fare ostacolo; *e' saranno simili agli Angeli di Dio*; perocchè *si semina il corpo animale, e risorgerà un corpo spirituale* (I. Cor. XV, 44.); certo per podestà, non per natura. Se una vita lunga e salubre; ivi è sana eternità, ed eterna sanità; perchè *i giusti vivranno in perpetuo* (Sap. V, 16.); e, *la salute dei giusti vien dal Signore* (Psal. XXXVI, 39). Se la sazietà; saranno satollati *all' apparire della gloria di Dio* (Psal. XVI, 15). Se l'ebrietà; *e' saranno inebriati dall'abbondanza della casa di Dio* (Isal. XXXV, 8). Se la melodia; ivi cori d' Angeli cantano inni a Dio senza fine. Se qualunque non impura, ma pura voluttà; e tu, o Dio, *li disseterai col torrente delle tue delizie* (ibid.). Se la sapienza; la stessa sapienza di Dio mostrerà loro sè stessa. Se l' amicizia; eglino ameranno Iddio più che sè stessi, e scambievolmente come sè stessi; e Dio loro più che non sè stessi: perocchè questi ameranno lui e sè, e scambievolmente per lui; ed egli sè e loro per sè stesso. Se la concordia; ei saranno tutti d' un volere; perchè essi non avranno altra volontà, chè la sola volontà di Dio. Se la podestà; saranno onninamente padroni della volontà loro, come Dio della sua. Imperocchè, siccome potrà Dio ciò che vorrà, per sè stesso; così quelli potranno ciò che vorranno per lui: perchè siccome quelli non vorranno altro che ciò che vorrà egli; così egli vorrà tuttociò che quelli vorranno; e ciò che egli vorrà non potrà

non essere. Se gli onori e le ricchezze; Iddio i servi suoi buoni e fedeli li preporrà a molte cose (Lucae, XII, 42.); anzi saranno chiamati figliuoli di Dio, e dii; e dove sarà il Figliuolo di Dio, ivi saranno ancor essi, eredi certamente di Dio, e coeredi di Cristo (Rom. VIII, 17). Se la vera sicurtà; eglino certamente saranno così certi, che non mai, nè in alcun modo codesti beni, o piuttosto codesto bene verrà loro a mancare; come saranno certi che non lo perderanno di loro spontanea volontà; nè che Dio amatore lo vorrà tòrre a' suoi amatori loro malgrado; nè alcun che di Dio più potente vorrà Dio ed essi a lor dispetto separare. E il gaudio quale o quanto è, dov' è tale e tanto bene? O cuore umano, cuor povero, cuor provato dalle tribolazioni, anzi in queste ravvolto; quanto godresti tu se di tutte queste cose abbondassi? Interroga i ripostigli tuoi, se mai possano contenere il gaudio di tanta beatitudine. Ma certo che se alcun altro, cui tu amassi onninamente come te stesso, avesse la medesima beatitudine, il gaudio tuo raddoppierebbe; perchè non meno godresti per lui, che per te stesso. E se due, o tre, o molti più avessero questo stesso; altrettanto godresti tu per ciascheduno, quanto per te stesso, se ciascheduno tu amassi siccome te stesso. In quella perfetta carità adunque d' innumerabili Angeli beati e d' uomini, dove nessuno ama meno l'altro che sè stesso; ciascheduno non altrimenti goderà per ciascun altro che per se stesso. Se dunque il cuore dell' uomo potrà appena contenere il gaudio suo di tanto suo bene; come sarà egli capace di tanti e sì grandi gaudj? E certamente, poichè quanto chiunque ama qualcuno, tanto gode del bene di lui; siccome in quella perfetta felicità ognuno amerà più senza paragone Iddio che sè e tutti gli altri seco; così più godrà senza estimazione della felicità di Dio, che della sua e di tutti gli altri seco. Ma se così ameranno Iddio con tutto il cuore, con tutta la mente, con tutta l' anima; che nondimeno tutto il

cuore, tutta la mente, tutta l' anima non basti alla dignità dell' amore, certamente godranno con tutto il cuore, con tutta la mente, con tutta l' anima per modo, che tutto il cuore, tutta la mente, tutta l' anima non sia sufficiente alla pienezza del gaudio.

Capitolo XXVI.

Se questo sia quel gaudio pieno promesso dal Signore.

Dio mio e Signor mio, speranza mia e gaudio del mio cuore, dì all' anima mia se questo è il gaudio, del quale ne dici per il Figliuol tuo : *Chiedete e riceverete, affinchè il vostro gaudio sia pieno* (Ev. Joan. XVI, 24). Imperocchè, io ho trovato un gaudio pieno e più che pieno. Pieno certamente il cuore, piena la mente, piena l' anima, pieno tutto l' uomo di quel gaudio, ancora soprammodo avanzerà gaudio. Dunque non tutto quel gaudio entrerà nei godenti ; ma tutti i godenti entreranno nel gaudio. Dì, o Signore, dì al tuo servo dentro nel cuor suo, se questo è il gaudio in cui entreranno quei servi tuoi, i quali entreranno nel gaudio del loro Signore. Ma certamente quel gaudio, di cui godranno gli eletti tuoi, *nè occhio vide, nè orecchio udì, nè entrò in cuor dell' uomo* (Isa. LXIV, 4 ; I. Cor, II, 9). Adunque non ho io ancora detto o pensato, o Signore, quanto godranno que' beati tuoi. Certamente tanto godranno, quanto ameranno ; tanto ameranno, quanto conosceranno. Quanto ti conosceranno allora, o Signore, e quanto ti ameranno? Certo in questa vita *nè occhio vide, nè orecchio udì, nè penetrò in cuor dell' uomo,* quanto ti conosceranno ed ameranno nell' altra. Prego, o Dio, ch' io conosca te, ami te, per godere di te. E se non posso in questa vita appieno : ch' io avanzi più un giorno dell' altro, sino a tanto che io sia pervenuto a quella pienezza : che qui cresca in me la

tua notizia, ed ivi sia fatta piena; cresça l'amor tuo, ed ivi sia pieno, affinchè qui sia il gaudio mio grande nella speranza, ed ivi sia pieno di fatto. Tu, Signore, per il Figliuol tuo comandi, anzi consigli che si chieda; e prometti che noi otterremo, affinchè il gaudio nostro sia pieno. Chiedo, Signore, ciò ché consigli per mezzo dell'ammirabile nostro consigliere: ch' io riceva quello che prometti per la tua verità, affichè il gaudio mio sia pieno. O Dio verace, io chiedo: che io riceva, affinchè il gaudio mio sia pieno: Lo mediti frattanto la mente mia, indi ne parli la mia lingua. Lo ami il cuor mio, lo predichi la mia bocca. Abbia di lui fame l'anima mia, sete la mia carne, desiderio tutta la mia sostanza, sino a tanto che io entri nel gaudio del Signore, il quale tu sei trino ed uno Dio, benedetto pe' secoli. Così sia.

NOTE.

[1] Vedi la Prefazione dell' A. al Monologio.

[2] Nolenti *et defendenti se.* L' altre stampe in luogo di *nolenti* hanno *volenti.*

[3] Cioè, fatto per creazione, e rifatto per redenzione.

[4] *Sine quo* infelix *est*: così l'altre stampe. Questa dice così: *sine quo* nihil felix *est.*

[5] *Quo tam graviter caremus*: così l' altre stampe.

Questa in luogo di *caremus* ha *careremus.* Veramente una certa differenza ci passa tra dire: *siam privi* e dire: *saremmo privi*: imperocchè questo secondo modo propriamente non importerebbe una mancanza presente assoluta della cosa, come il primo. Pur nondimeno e l'una e l'altra espressione ponno a parer mio conciliarsi benissimo; potendosi intendere la prima così: che noi presentemente non possediamo quel bene nella guisa che lo possedevano e godevano i nostri primi progenitori innanzi la loro caduta, che fu l'origine di tutte le nostre miserie: e la seconda; che noi di quel bene saremmo affatto privi, così ora come sempre, se il figliuolo di Dio non avesse per mezzo di sua Incarnazione ristorato, quanto era necessario, la corrotta nostra natura, ed aperto tante fonti di soavi consolazioni con la instituzione dei sacramenti; e se così non ci avesse riabilitati all' eredità del Paradiso, ossia al pieno possesso di Dio dopo la vita presente.

[6] Veramente il fedele deve prima credere per intendere. Imperocchè sebbene ci sieno dimolte verità, di cui possiamo avere certezza anche senza la fede divina, o senza la Rivelazione alla quale essa fede si appoggia, come sono tutte le verità naturali o razionali; anzi sebbene queste sieno presupposte dalle stesse verità soprannaturali per la ragionevolezza del nostro ossequio verso di quest' ultime, secondo l'Apostolo; pur nondimeno la fede è un gran che per la ragione a conoscer anco quelle verità che sono di sua competenza, se non altro, perchè con una tale scorta ella può procedere

più sicura nelle sue investigazioni, e così anche abbreviarsi immensamente il cammino.

[7] Sant' Agostino dice, che se la mente umana potesse giudicare della verità, sarebbe superiore alla verità. Il quale argomento collima con questo d' Anselmo, la verità non essendo se non che Dio. Anzi Anselmo stesso mostra in altro proposito (Cap. XIV di questo opuscolo) come Dio, luce e verità sieno una medesima cosa.

[8] Siccome ogni vocabolo è un segno arbitrario, così e' può adoperarsi a significare una cosa qualunque. Ma quando gli è stata assegnata la significazione, ovvero è stato congiunto alla cosa che gli si fa significare, allora nessuno può negar essa cosa ogniqualvolta da lui sia intesa. Così l' insipiente inteso che abbia (e non può non intendere) ciò che non può non pensare, cioè, essere alcun che di cui non può pensarsi cosa maggiore, ed esser maggiore ciò che esiste e nell' intelletto e in realtà, che ciò che esiste nell' intelletto soltanto, e' non può negare un tale ente, il quale viene significato da questo nome *Dio;* contuttochè poi neghi questo nome medesimo, o perchè non lo apprenda come significativo dell' ente perfettissimo, o perchè è stolto ed insipiente, come dice Anselmo.

[9] Cioè, per mezzo della Rivelazione o della grazia che è dono soprannaturale di Dio.

[10] Cioè, per mezzo della ragione che è lume a sè ed una partecipazione della divina luce; od anche per mezzo della grazia aiutante essa ragione.

[11] *Sine aliquo genere loquendi*: così l' altre stampe. Questa in luogo di *sine* ha *sive*.

[12] *Et nihil potest contra te.* L' altre stampe dicono così: *Et nihil potes contra te.*

[13] Sapientemente: imperocchè se noi attribuiamo a Dio ciò che è detto dell' uomo, glie l' attribuiamo o perchè finiti come siamo non abbiam parole degne di lui infinitamente perfetto, ovvero rimuovendo da esso tutto ciò che esse parole implicano di difettoso, ovvero ciò che in alcun modo significa perfezione, predicando di lui, non come trovasi nell' uomo, ma in un modo tutto suo proprio, ossia sopraeminentemente.

[14] *Iustitia dominante.* L' altre stampe invece dicono: *Iustitia damnante:* forse meno propriamente a senso mio; imperocchè siccome ogni atto in Dio è immutabile come la sua essenza; così forse più difficilmente concepir si potrebbe come si concili la salvazione dei malvagi con la loro condanna; la quale, secondo la naturale sua significazione, importa pena o privazione di bene, e, come divina è la condanna, una pena eterna, o la privazione in eterno del sommo Bene.

Ma dall'altra parte se l'atto del dominare dice in alcun modo rigore, non è però tale che privi del sommo bene colui, il quale col suo mal operare verrebbe meritamente a perderlo, se nol soccorresse la misericordia di Dio. Inoltre il *dominante justitia* meglio corrisponde, e doveva corrispondere all' *justitia comitante*, acciocchè notar si potesse la differenza de' due modi, onde Iddio salva i buoni ed i malvagi. E tale sarebbe, che mentre il dominare accenna ad un atto di superiorità e di rigore che pure scuote il peccatore a ravvedimento, l' accompagnare invece quasi dice atto di dolce amicizia e di soave familiarità. Contuttociò quando si dovesse leggere invece di *dominante justitia*, *damnante justitia*, dovrebbe intendersi tale atto come non ancora compiuto.

[15] Quanti mai bei veri sa l'A. dimostrare con una brevità e chiarezza veramente ammirabile! In questo capitoletto (e non è il solo) ben si vede come s'intreccino questioni di teologia e di psicologia; e quivi mirabilmente si spiega come si predichino di Dio certi attributi, e com essi si predichino degli spiriti creati: cioè, di Dio predicansi assolutamente; degli spiriti creati relativamente. Onde l' anima, che è pure una sostanza semplice, è anche incircoscritta, ma rispetto al corpo; nel quale è tutta in ciascuna parte, senza aver sede particolare in nessuna: talchè più propriamente direbbesi, com' altri disse, il corpo è nell' anima, che l' anima nel corpo.

[16] Grandi verità contengonsi in queste poche parole: 1.° che Dio, luce e verità, è sempre presente negli animi nostri; 2.° che per la medesima luce e verità eterna, o per la relazione con essa la mente nostra conosce sè stessa, Dio e il mondo; 3.° che benchè essa luce e verità sia Iddio, tuttavia nella vita presente non si vede Dio siccome è, ma solo in parte; inquanto, cioè a noi si comunica (in un modo arcano bensì) come luce e verità.

[17] Nell' altre stampe la rubrica del presente capitolo dice così: *Come in Dio, e nella sua eternità, la quale è egli stesso, non sieno parti di sorta.*

[18] *Releva me de me ad te:* così l'altra edizione di Venezia. Questa e quella di Colonia in luogo di *relera* hanno *revela.*

III.

LIBRO DI GAUNILONE MONACO

IN FAVORE DELL' INSIPIENTE

CONTRO L' ARGOMENTAZIONE D' ANSELMO NEL *PROSLOGIO*.

---

1. A chi dubiti se sia, ovvero a chi neghi che sia alcuna tale natura, di cui nulla possa pensarsi maggiore; dicesi che primamente si prova a costui tal cosa essere, perch' egli negante o dubitante di lei già l' abbia nell' intelletto quando, udendola dire, ciò che vien detto intende: dipoi, che ciò che intende, è necessario che non nel solo intelletto, ma anche in realtà sia: e questo si prova così, che è più essere nell' intelletto e in realtà che nel solo intelletto: e se quello è nel solo intelletto, maggiore di lui sarà tutto ciò che anche sia in realtà; e così il maggiore di tutte le cose sarà minore d' alcuna e non sarà maggiore *di tutte*, il che ripugna: e perciò è necessario che il maggiore di tutte le cose, il quale fu già provato essere nell' intelletto, sia non nel solo intelletto ma anche in realtà; poichè se no maggiore di tutte le cose non potrebb' essere.

2. Forse e' può rispondere, che questo dicesi già essere nel mio intelletto, non per altro, se non perchè ciò che vien detto io l' intendo. Che forse non anche tutte le cose false

e in niun modo affatto esistenti in sè stesse potrebbe similmente dirsi ch'io l'avrei nell'intelletto quando dicendole alcuno, qualunque ei dicesse, io le intenderei? Se non forse quella tal cosa consta essere, non in quel modo che altresì alcune cose false o dubbie possano aversi nel pensiero: e perciò io non dico, quella cosa udita di pensare o avere nel pensiero, ma sì d'intenderla ed averla nell'intelletto: [1*] perchè certamente io non posso ciò altrimenti pensare se non intendendo, ossia con scienza comprendendo, che ciò in realtà esiste. Ma se questo è: primamente invero non sarà qui altro e il medesimo che preceda di tempo, lo avere la cosa nell'intelletto; e altro e il medesimo che segua di tempo, l'intendere che la cosa è: come avviene della pittura, [2*] la quale prima è nell'animo del pittore, di poi nell'opera. [3] Inoltre, appena mai potrà esser credibile che, quando quello sia stato detto e udito, e' non in quel modo possa pensarsi che non sia, che anche può pensarsi non sia Dio. Imperocchè se non può: perchè contro colui che negava o dubitava che sia alcuna tale natura fu tolta tutta questa disputazione? Finalmente, che tale sia quello che non possa se non appena pensato percepirsi con certo intendimento di sua indubitabile esistenza, io ho bisogno che mi sia provato con alcuno non dubbio argomento; non però con questo, che già sia ciò nel mio intelletto quando udito io l'intendo; nel quale anche reputo che similmente possa essere qualunque altra cosa incerta od anche falsa detta da qualcuno, di cui io intendessi le parole; e tanto più se io le credessi, come spesso accade, ingannato, che cotesto non credo ancora.

3. Ondè nè quell'esempio del pittore avente già nell'intelletto la pittura che è per fare, può abbastanza convenire a questo argomento. Imperocchè quella pittura prima d'esser fatta si ha in essa arte del pittore, e tale qualsiasi cosa nell'arte d'alcun artefice nient'altro è che una certa parte

dell' intelligenza di esso: perchè (come Sant'Agostino dice) anche quando il fabbro che è per fare l'arca nell'opera, e' l'ha prima nell'arte; l'arca che vien fatta nell'opera, non è vita: l'arca che è nell'arte è vita, perchè vive nell'anima dell'artefice, nella quale sono tutte queste cose innanzi che le sieno prodotte. Imperocchè, e come nella vivente anima sono vita queste cose, se non perchè nient' altro sono che la scienza od intelligenza di essa anima? Ma poi di tutto ciò che, fuori di quelle cose che son conosciute appartenere ad essa natura della mente, o udito od escogitato, vien percepito vero coll'intelletto; altro senza dubbio è vero quello, altro esso intelletto col quale e' si capisce: laonde ancorchè sia vero esser alcun che, di cui altro che siasi non possa pensarsi maggiore; non tuttavia questo udito ed inteso è tale, quale la non ancor fatta pittura nell'intelletto del pittore.

4. Qui ritorna quel che fu superiormente notato; che cioè quello di tutte le cose che possan pensarsi, maggiore, il quale null' altro dicesi possa essere che esso Dio, tanto io secondo la cosa, o per la specie o pel genere a me nota, non lo posso, udito, pensare od avere nell'intelletto, quanto nè esso Dio, il quale certamente per ciò stesso io posso pensare che anche non sia. Imperocchè nè o la cosa stessa che *Dio* è, io conosco, o da altra simile io la posso congetturare; quando pure e tu l' asserisci tale, che non ci possa essere alcun che simile. Imperocchè se di alcun uomo a me affatto ignoto, il quale anche che esiste io non sapessi, tuttavia dirne alcun che io udissi; per quella speciale o generale notizia, per la quale io conosco che cosa sia l'uomo o gli uomini, di quello ancora secondo la cosa stessa, che è l'uomo, io potrei pensare: e pur tuttavia potrebb'essere che, mentendo colui che parla, esso uomo, che io penserei essere, non fosse; quando contuttociò io di lui secondo la cosa nientemeno vera io penserei, non quale sarebbe quel-

l' uomo, ma sì qual' è un uomo qualunque.[5] Nè così dunque, come avrei falso cotesto nel pensiero o nell' intelletto, aver potrei quello quando odo dirsi, *Dio*, o, *alcun che maggiore di tutte le cose*. Con ciò sia che, mentre posso pensar quello secondo la cosa vera, ed a me nota, io non possa affatto pensare cotesto, se non soltanto secondo la voce; secondo la quale sola, o appena, o non mai può alcun vero esser pensato.[6] Poichè, quando così si pensa, non tanto essa voce si pensi, la quale è una cosa certamente vera, cioè il suono delle lettere o delle sillabe; quanto la significazione della voce udita: ma non così, come da colui che conosce che cosa sia solito con quella voce significarsi; dal quale, cioè, si pensa secondo la cosa, almeno nel solo pensiero vera; ma come da colui che quello non conosce; e solamente pensa secondo il moto dell' animo prodotto dall' udizione di quella voce, e che si sforza di formarsi la significazione della voce percepita: lo che è da meravigliare se mai il potrà secondo la verità della cosa. Adunque così, nè affatto altrimenti ancora consta aversi quello nel mio intelletto, quando io odo e intendo chi dice, esser alcun che maggiore di tutte le cose che si possan pensare. Questo di ciò, che dicesi essere già quella somma natura nel mio intelletto.

5. A quello poi: che non nel solo intelletto ma anche in realtà, ella necessariamente sia; lo chè indi mi si prova: perchè se non sarà, tuttociò che è in realtà sarà maggiore di lei; e per questo, non sarà ciò maggiore di tutte le cose; il che fu provato già essere nell' intelletto; io ancora rispondo: se si dee dire che è nell' intelletto quello che secondo la verità di ciascuna cosa non si può almeno pensare;[7] e questo io non nego che così sia nel mio. Ma perchè per questo non può in nessuna maniera ottenere che sia ancora in realtà, io non gli concedo affatto quell' essere sino a tanto che e' mi sia provato con un argomento non dubbio: chè chi dice essere questo che è maggiore di tutte le

cose; se no, non sarà maggiore di tutte le cose; non bada abbastanza a cui parli. Imperocchè non ancora io dice, anzi pur nego o dubito che d'alcuna cosa vera sia quello maggiore; nè altr' essere io gli concedo, che quello, se si dee dir essere, quando secondo la voce soltanto udita si sforza l'animo di fingersi una cosa affatto ignota. Come adunque mi vien indi provato quel che maggiore sussistere secondo la verità della cosa, perchè consti esser esso maggiore di tutte le cose, quando ciò fino al tal segno io neghi ancora, o dubiti constare che neppure nel mio intelletto o nel mio pensiero io dica esser esso maggiore in quel modo almeno che anche sono molte cose dubbie ed incerte? Imperocchè prima è necessario che mi sia fatto certo, che in realtà veramente sia in alcun luogo esso maggiore; e allora finalmente da ciò che è maggiore di tutte le cose non sarà ambiguo che sussista ancora in sè stesso.

6. Esempigrazia: Dicono certi essere in alcun luogo dell'oceano un'isola che per la difficoltà, o piuttosto per l'impossibilità di trovare ciò che non è, alcuni cognominano perduta; e la quale favoleggiano molto più che delle fortunate isole vien detto, valere per inestimabile copia di tutte ricchezze e delizie; e che mentre non ha alcun possessore od abitatore, a tutte quante l'altre terre da uomini abitate prevale in tutto per la ridondanza delle cose da possedere. Questo che così sia mi dica qualcuno; ed io facilmente intenderò il detto, nel quale niente avvi di difficoltà. Ma se allora quasi conseguentemente aggiunga e dica: non puoi tu più dubitare che quell'isola di tutte le terre più prestante, veramente è in alcun luogo in realtà; la quale che sia nel tuo intelletto tu non dubiti: e perchè è cosa più prestante essere non nel solo intelletto, ma anche in realtà, perciò così è necessario che la sia; perchè se non sarà, qualunqu' altra terra che è in realtà, sarà più pre-

stante di lei; e così sarà da te intesa più prestante, ed intesa più prestante non sarà: se, dico, per questo egli affermar voglia non doversi più da me dubitare di quell'isola che la sia veramente, e che non se ne dee più dubitare: io crederò o che esso scherzi, o non so chi più stolto io debba reputare, se me ov'io gliel conceda; o lui ov'ei stimi aver affermato con alcuna certezza l'essenza di quell'isola; se prima essa eccellenza di lei soltanto siccome cosa veramente e indubitatamente esistente, nè punto mica siccome alcun che falso e incerto, non abbia insegnato essere nel mio intelletto.

7. Queste cose frattanto risponderà alle obbiezioni quell'insipiente; il quale, quando di poi gli s'asserisce tale essere quel che maggiore, che neppure nel solo pensiero possa non essere; e questo di nuovo non altronde si prova, che con ciò stesso, che, se no, non sarà esso medesimo maggiore di tutte le cose, possa rispondere e dire: E quando diss'io mai essere secondo la verità della cosa alcun che tale, cioè maggiore di tutte le cose, sì che per questo provar mi si debba ciò essere intanto anche in realtà; che neppure si possa pensare che non sia? Laonde si dee primamente provare con qualche certissimo argomento essere alcuna superiore natura, cioè maggiore e migliore di tutte le cose che sono; talchè da ciò possiamo già tutte l'altre cose provare, delle quali è necessario che non sia priva quella che è maggiore e migliore di tutte. Quando poi si dice che codesta somma cosa non si possa pensare che non sia, meglio forse si direbbe che non si possa intendere che la non sia, od anche che possa non essere: imperocchè secondo la proprietà di codesta parola, le cose false non ponno intendersi; le quali si possono certamente in quel modo pensare che l'insipiente pensò che Iddio non è: ed io certissimamente so ch'io ancora sono, ma anche nientedimeno so ch'io posso non essere; mentre quel sommo, che è Dio,

indubitatamente intendo e che è, e che non può non essere. Il pensare poi ch'io non sono sinchè certissimamente io so d'essere, non so se io possa: ma se posso, perchè anche non tutto che altro so con la medesima certezza? Se poi non posso, non sarà già questo proprio di Dio.

Le rimanenti cose di quel libretto tanto sono veracemente e tanto preclaramente e magnificamente disputate,[8*] tanta infine è la raccolta loro utilità, e così di certo intimo odore di pio e santo affetto fragranti, che in niun modo per cagione di quelle cose che sul principio furono sì rettamente sentite, ma meno fermamente argomentate, si hanno queste da disprezzare; ma quelle piuttosto sono da argomentare più robustamente, e tutte con grande venerazione e lode ricevere.

NOTE.

[1] *Sed intelligere*, et in intellectu *habere quia etc.* L'altre stampe leggono così: *sed intelligere; et intelligitur habere; quia etc.*

[2] *Sed si hoc est: primo quidem non hic erit aliud idemque tempore præcedens, habere rem in intellectu; et aliud, idemque tempore sequens, intelligere rem esse: ut fit de pictura etc.* L'altre stampe leggono così. *Sed hoc non est. Primo quidem non hoc erit etc.*

[3] La pittura in un senso è la medesima così quando è nel solo intelletto del pittore, come quando esiste in realtà, cioè quando il pittore l'ha fatta; e in altro senso è altra e diversa così innanzi di esser fatta, come dopo. È la medesima cioè in quanto all'idea od esemplare che è nella mente del pittore, del qual esemplare la pittura già fatta o reale non è che una copia od imitazione. È diversa quando esiste nel solo intelletto, perchè allora è come solamente possibile; ed è diversa quando ancora è fuori dell'intelletto, cioè quando il pittore l'ha fatta, perchè ella ha di più la realtà. È poi vero altresì che prima d'intendere che la pittura è in realtà, è necessario ch'ella sia stata già nel pensiero, non potendo farsi una cosa, o intendersi ch'ella esiste, se prima come possibile ad esistere non la si pensi. Eppure nemmeno così (secondo l'avversario d'Anselmo) può dirsi di quella tale natura, *di cui nulla possa pensarsi maggiore*; perchè di lei non possa intendersi ch'ella è, *almeno secondo la verità di qualsiasi cosa* (num. 3 e 4); val a dire, perchè di lei non si abbia nella mente un'idea (o specie, o genere) che le corrisponda; sì come per l'idea *d'uomo* o per quella notizia *speciale* o *generale* ch'io ne ho, io posso pensare di quell'uomo, che alcuno mi dice esistere anche quando e' non esiste, non quale è cotest'uomo, ma quale è un'uomo qualsiasi: il che è appunto pensar l'uomo *secondo la cosa.*

[4] *Quia scilicet.... secundum rem ex specie mihi vel ex genere notam; tam ego.... cogitare auditum vel* in intellectu *habere non possum, quam etc.* L'altre stampe leggono così: *Quia scilicet....*

Tam ergo.... *cogitare auditum vel* intellectum *habere non possum*, *quam etc.*

[5] *Et tam fieri posset, ut mentiente illo, qui diceret, ipse, quem cogitarem, homo non esset; cum tamen ego de illo, secundum verum nihilominus rem, non* quæ *esset ille homo*, *sed* quæ *est homo quilibet, cogitarem*. L'altre stampe non senza, benchè quasi impercettibile differenza, leggono così: *Et tamen fieri posset, ut mentiente illo, qui diceret, ipse, quem esse cogitarem, homo non esset; cum tamen ego de illo....* » *non* qui *esset, sed* qui *est etc.*

[6] *Cum, quando illud secundum rem verum*, mihique notam *cogitare possum, istud omnino nequeam*, nisi tantum secundum vocem, secundum quam solam, aut vix, aut nunquam *potest ullum cogitari verum Siquidem etc.* L'altre stampe leggono così: *Cum, quando illud secundum rem veram cogitare possum istud omnino nequeam, potest ullum cogitari verum. Siquidem etc.* Dove si vede che mancano le altre parole contrassegnate con diverso carattere nel passo tolto da questa.

[7] *Quod autem non solum in intellectu, sed et in re necessario esse, inde mihi* probatur : *quia* nisi *fuerit, quicquid est* in re, *majus illa erit : ac per hoc, non erit illud majus omnibus; quod utique jam esse in intellectu probatum est.* Adhuc *respondeo : si esse dicendum est in intellectu, quod secundum veritatem cujusquam rei nequit saltem cogitari etc.* L'altre stampe leggono così: *Quod autem non solum in intellectu, sed et in re necessario esse, inde mihi* probetur: *quia ubi fuerit quicquid est majus*, in re illa *erit : ac si per hoc non erit illud majus omnibus ; quod utique jam esse in intellectu probatum est.* Ad hoc *respondeo*, sic *esse dicendum : est in intellectu quod secundum veritatem cujusque rei nequit saltem cogitari etc.*

[8] *Magnificeque disserta.* L'altre stampe in luogo di *disserta* hanno *præstantia*.

IV.

LIBRO APOLOGETICO

DI SANT' ANSELMO D' AOSTA

CONTRO GAUNILONE
CHE RISPOSE PER L' INSIPIENTE.

Poichè non mi riprese in questi detti quell' insipiente, contro il quale io parlai nel mio opuscolo, ma un certo non insipiente e cattolico, per l' insipiente; a me può bastare di rispondere al cattolico.

Capitolo I.

Si confuta in generale il ragionamento dell' avversario; e si mostra essere in realtà ciò, di che non può pensarsi cosa maggiore.

Veramente tu dici (chiunque sii tu che dici poter dir queste cose l' insipiente): alcun che, di cui non si possa pensare cosa maggiore, non essere nell' intelletto altrimenti da quello, che secondo la verità di qualsiasi cosa può almeno esser pensato: e che questo, che dico, *di cui non si può pensare cosa maggiore*, non più consegue che da ciò che è nell' intelletto, sia anche in realtà, di quello che la perduta isola certissimamente esista, da ciò che quando

vien descritta con parole, chi l' ode non dubita che sia nel suo intelletto. Io però dico: se quello, di cui non può pensarsi cosa maggiore, non è inteso ovvero pensato, nè è nell' intelletto ovvero nel pensiero; certamente Dio o non è quello di cui non può pensarsi cosa maggiore, o non è inteso ovvero pensato, e non è nell' intelletto ovvero nel pensiero. Il che quanto sia falso, io mi valgo della fede e coscienza tua invece di fermissimo argomento. Adunque quello di cui non può pensarsi cosa maggiore, veramente s' intende e si pensa, ed è nell' intelletto e nel pensiero. Laonde, o vere non sono quelle cose, con le quali ti sforzi di provar contro, o da esse non consegue ciò che tu opini di concludere conseguentemente. In quanto a quello poi che tu pensi; che da ciò, che intendesi alcun che di cui non può pensarsi cosa maggiore, non consegua che e' sia nell' intelletto; nè, se è nell' intelletto, perciò sia in realtà: certamente io dico: se pure può pensarsi che sia, è necessario che sia. Imperocchè quello di cui non può pensarsi cosa maggiore, non si può pensare che sia se non senza cominciamento. Tutto ciò poi che si può pensare che sia e non è, per cominciamento può pensarsi che sia. Non quello adunque di cui non può pensarsi cosa maggiore, si può pensare che sia, e non è. Se dunque può pensarsi che sia, di necessità è. Più. Se certamente e' può pure pensarsi; necessario è che sia. Imperocchè nessuno che neghi o dubiti essere alcun che, di cui non si possa pensare cosa maggiore, nega o dubita che, se tal cosa fosse, nè in atto, nè nell' intelletto potesse non essere; chè altrimenti, non sarebbe quello di cui non potrebbe pensarsi cosa maggiore. Ma tutto ciò che può pensarsi, e non è; se fosse, potrebbe o in atto, o nell' intelletto non essere: laonde se ancora può pensarsi, non può non esser quello di cui non si può pensare cosa maggiore. Ma poniamo che non sia, se pure si può pensare: ma tutto ciò che può pensarsi, e non

è; se fosse, non sarebbe quello di cui non si possa pensare cosa maggiore. Se dunque fosse quello di cui non si possa pensar cosa maggiore, non sarebbe quello di cui non si potrebbe pensare cosa maggiore: il che è troppo assurdo. Falso è adunque che non sia alcun che, di cui non si possa pensare cosa maggiore; se pure si può pensare: molto più dunque, se può intendersi o essere nell' intelletto. Più dirò alcun che: certamente tutto ciò che non è in alcun luogo o alcuna volta, ancorchè sia in alcuno, od alcuna, può tuttavia pensarsi che non sia mai e in nessun luogo, siccome non è in alcuno od alcuna volta. Imperocchè quello che ieri non fu ed oggi è, siccome s' intende che ieri non sia stato, così può sottintendersi che non sia mai; e quello che qui non è ed è altrove, siccome non è qui, così può pensarsi che non sia in nessun luogo. Similmente di quello, le cui singole parti non sono dove o quando sono l'altre parti di lui, tutte le parti e perciò l' istesso tutto posson pensarsi non esser mai, o in nessun luogo. Imperocchè sebbene si dica il tempo esser sempre, e il mondo in ogni luogo; non però quello è tutto sempre, o questo tutto in ogni luogo: e siccome le singole parti del tempo non sono quando sono le altre; così posson pensarsi non esser mai; e le singole parti del mondo, siccome non sono dove sono le altre, così possono sottintendersi non essere in nessun luogo: ma anche ciò che è congiunto di parti, può col pensiero esser disfatto, e non essere. Laonde tutto ciò che non è tutto in alcun luogo, o alcuna volta; ancorchè sia, si può pensar che non sia: ma quello di cui non può pensarsi cosa maggiore, se è, non si può pensar che non sia; altrimenti, se è, non è quello di cui non può pensarsi cosa maggiore; il che non conviene. In nessuna maniera adunque non è tutto in alcun luogo od alcuna volta, ma è tutto sempre e in ogni luogo. Stimi tu forse che in alcun modo possa pensarsi o intendersi, ovvero essere nel pen-

siero o nell'intelletto quello di cui queste cose son intese? Imperocchè se non può, non posson queste cose intendersi di lui. Che se dici non intendersi, e non essere nell'intelletto ciò che non totalmente s'intende; tu di'che chi non può intuire la purissima luce del sole, non vede la luce del giorno, la quale non è se non la luce del sole.[1] Certamente almeno fin qui s'intende ed è nell'intelletto ciò di cui non può pensarsi cosa maggiore, talchè queste cose sieno intese di lui.

Capitolo II.

S'incalza maggiormente il ragionamento proposto; e si dimostra potersi pensare, e certamente anch'essere ciò, di cui non può pensarsi cosa maggiore.

Pertanto io dissi nell'argomentazione, che tu riprendi; che quando l'insipiente ode proferirsi, *di che non può pensarsi cosa maggiore*, intende ciò che ode. Certamente colui che non l'intende, se è detto in nota lingua, o non ha alcuno intelletto, o l'ha troppo ottuso. Dipoi io dissi, che se è inteso, è nell'intelletto. Che forse non è in nessuno intelletto ciò che necessariamente si mostrò essere nella verità della cosa? Ma dirai, che sebbene è nell'intelletto, non v'è già conseguentemente dall'essere inteso. Vedi che consegue essere nell'intelletto da ciò che è inteso. Imperocchè siccome ciò che è pensato, col pensiero è pensato; e ciò che col pensiero è pensato, siccome è pensato, così è nel pensiero: nella medesima guisa ciò che è inteso, coll'intelletto è inteso; e ciò che coll'intelletto è inteso, siccome è inteso, così è nell'intelletto. Che di più piano? Poi io dissi, che se è pure nel solo intelletto, può pensarsi che sia anche in realtà, che è più. Se dunque è nel solo intelletto; ciò stesso, cioè quello di cui non può pensarsi

cosa maggiore, è ciò di cui può pensarsi cosa maggiore: di grazia che di più conseguente? Imperocchè, forse se è pure nel solo intelletto, non si può pensare che sia anche in realtà? O se si può, forse non pensa, chi pensa questo, alcun che maggiore di esso, se è nel solo intelletto? Che adunque di più conseguente, che, se ciò di cui non può pensarsi cosa maggiore, è nel solo intelletto, il medesimo sia ciò di cui si possa pensare cosa maggiore? Ma certamente ciò di cui può pensarsi cosa maggiore, in nessuno intelletto è ciò di cui cosa maggiore non si possa pensare. Adunque che forse non consegue, che ciò di cui non può pensarsi cosa maggiore, se è in alcuno intelletto, non sia nel solo intelletto? Imperocchè se è nel solo intelletto, è ciò di cui può pensarsi cosa maggiore; il che non conviene.

Capitolo III.

Si risponde all' istanza dell' avversario: che seguirebbe essere in realtà un' isola fittizia, dacchè si pensa.

Ma tale è, tu dici, come se alcuno dica: quell' isola dell' oceano, la quale nella sua fertilità vince tutte le terre, e che per la difficoltà, anzi impossibilità di trovare ciò che non è, vien cognominata perduta, non potersi perciò dubitare che veramente sia in realtà, dacchè descritta con parole facilmente uno l' intende. Fidente io parlo: se alcuno mi troverà alcun che o esistente in realtà o nel solo pensiero, oltre ciò di che non può pensarsi cosa maggiore, [2*] a cui e' possa adattare la connessione di questa mia argomentazione; io troverò e darò a lui la perduta isola, da non doversi più perdere. Sembra già poi manifesto che quello di cui non può pensarsi cosa maggiore, non si possa pensare ch' e' non sia ciò che con tanto certa ragione di verità esiste; imperocchè se no e' non esisterebbe in alcuna

maniera. Finalmente se alcuno dice di pensare che quello non sia; io dico che allor quando pensa questo, o pensa alcun che di cui non si possa pensare cosa maggiore, o non pensa. Se non pensa, non pensa non essere ciò che non pensa. Se poi pensa; certamente pensa alcun che, il quale nemmeno possa pensarsi che non sia. Imperocchè se potesse pensarsi non essere, si potrebbe pensare aver principio e fine: ma questo non si può. Chi dunque pensa quello, pensa alcun che, il quale neppure pensar si può che non sia: chi poi pensa questo, non pensa che ciò stesso non sia; [3] se no, pensa ciò che non si può pensare. Non si può adunque pensare che non sia quello di cui non può pensarsi cosa maggiore.

Capitolo IV.

Differenza tra potersi pensare e intendere che non è.

Quanto è poi a quello che dici: che, quando dicesi che codesta somma cosa non possa pensarsi non essere, meglio forse si direbbe che non possa intendersi non essere, o anche potere non essere: piuttosto si dovè dire, non potersi pensare. Imperocchè se io avessi detto essa cosa non potere intendersi non essere; forse tu stesso, il quale dici che secondo la proprietà di questa parola, le cose false non ponno intendersi, obietteresti niente di ciò che è, poter intendersi non essere, però chè è falso che ciò che è non sia: laonde non sarebbe proprio di Dio il non potere intendersi che non è. Che se alcun che di quelle cose che certissimamente sono, può intendersi che non sia; similmente anche l'altre cose certe ponno intendersi non essere. Ma questo certamente non può obbiettarsi del pensiero, chi ben consideri. Imperocchè sebbene nessuna di quelle cose che sono, possa intendersi che non sia, tutte però posson pen-

sarsi non essere, eccetto quello che è sommamente. Certo tutte e sole quelle cose posson pensarsi non essere, le quali hanno principio o fine, o congiunzione di parti; come pure (già lo dissi) tutto ciò che non è tutto in alcun luogo, od alcuna volta: quello solo poi non si può pensare che non sia, in cui nè cominciamento nè fine nè congiunzione di parti, e che se non sempre e ovunque tutto non fu trovato da alcuna cogitazione. Sappi adunque che tu puoi pensare che non sii, sino a tanto che certissimamente sai d' essere: lo che io mi maraviglio che tu abbia detto di non sapere. Imperocchè molte cose pensiamo che non sieno, le quali sappiamo che sono; e molte che sieno, le quali sappiamo che non sono: non estimando, ma fingendo che così sieno come pensiamo. E certamente possiamo pensare che alcun che non sia sino a tanto che sappiamo che è; perchè insieme e quello possiamo e questo sappiamo: e non possiamo pensar che non sia sino a tanto che sappiamo che è; perchè non possiamo pensare che sia insieme e non sia. [4*] Se alcuno adunque distingua così d' un tal parlare questi due sensi; intenderà che niente, sino a tanto che si sa che è, può pensarsi che non sia; e tutto ciò che è, fuorchè quello di cui non può pensarsi cosa maggiore, anche quando si sa che è, si può pensar che non sia. Così dunque ed è proprio di Dio il non potersi pensare che non sia; e nondimeno molte cose non possono, sino a tanto che sono, pensarsi non essere. [5*] Come poi si dica che Dio si pensa non essere, in esso libercolo io stimo sia stato detto a sufficienza. [6]

Capitolo V.

Speciale discussione di varj detti dell' avversario: e primamente che in sul principio abbia non fedelmente riportata l'argomentazione che prese a ribattere.

Quali però sieno e l'altre cose che mi obbietti per l'insipiente, è facile che pure dal poco sapiente venga compreso: e perciò io aveva stimato si dovesse soprassedere dal dimostrarlo. Ma poichè io odo sembrare a talnni i quali le leggono, che altro valgano contro di me, io ne farò in poche parole menzione. Primamente, quel che spesso vai ripetendo dirsi da me, che ciò che è maggiore di tutte le cose, è nell'intelletto; e se è nell'intelletto, è anche in realtà; perchè se no ciò che è maggiore di tutte le cose, non sarebbe maggiore di tutte le cose; in nessun luogo in tutti i miei detti trovasi tal prova. Imperocchè non vale il medesimo ciò che è detto maggiore di tutte le cose, e, di cui non può pensarsi cosa maggiore, a provare essere in realtà ciò che è detto. Imperocchè se alcuno dica che ciò di cui non può pensarsi cosa maggiore, non è alcun che in realtà; o che possa non essere; o pure che si possa pensare che non sia; facilmente e' si può ribattere. Imperocchè ciò che non è, può non essere; e ciò che può non essere, si può pensar che non sia. Tuttociò poi che si può pensare che non sia; se è, non è ciò di cui non possa pensarsi cosa maggiore: che se non è, certamente se fosse, non sarebbe ciò di cui non si possa pensare cosa maggiore. Ma non può dirsi; che ciò di cui non si possa pensare cosa maggiore, se è, non è ciò di cui non si possa pensare cosa maggiore; o se fosse, non sarebbe ciò di cui non possa pensarsi cosa maggiore. Adunque è manifesto che nè non è, nè può non essere o pensarsi che non sia. Imperocchè altrimenti, se è, non è ciò

che è detto; e se fosse, non sarebbe. Questo poi non così facilmente sembra potersi provare di quello che è detto maggiore di tutte le cose. Imperocchè non così è manifesto che ciò che può pensarsi non essere, non è maggiore di tutte le cose che sono; siccome che non è ciò di cui non si possa pensare cosa maggiore: nè così è indubitabile, che se è alcun che maggiore di tutte le cose, non è altro che ciò di cui non possa pensarsi cosa maggiore; o se fosse, non sarebbe similmente altro; come è certo di ciò che è detto, *di cui non può pensarsi cosa maggiore*. E che; se alcuno dica esser alcun che maggiore di tutte le cose che sono; e ciò stesso tuttavia potersi pensare non essere; e alcun che maggiore di ciò, ancorchè non sia, potersi tuttavia pensare? chè forse può qui così apertamente inferirsi: non è dunque maggiore di tutte le cose che sono; siccome ivi apertissimamente si direbbe: dunque non è ciò di cui non può pensarsi cosa maggiore? Imperocchè quello ha bisogno d'altro argomento; che di questo che è detto, *maggiore di tutte le cose*. In questo però non è d'uopo d'altro, che di questo stesso che suona *di cui non possa pensarsi cosa maggiore*. Adunque se non similmente di ciò che è detto maggiore di tutte le cose, può provarsi quello che di sè per sè stesso prova esser ciò di cui non può pensarsi cosa maggiore; ingiustamente mi riprendesti d'aver detto ciò che non dissi; essendo che tanto e' differisca da quello che dissi. Se poi ancora può provarsi per altro argomento; [7] nè così mi dovesti riprendere d'aver detto ciò che può esser provato. Se poi possa, facilmente considera chi comprende poter questo, di cui non può pensarsi cosa maggiore: imperocchè in nessuna maniera può intendersi; *di cui non può pensarsi cosa maggiore*, se non ciò che solo è maggiore di tutte le cose. Siccome quello di cui non può pensarsi cosa maggiore, è inteso ed è nell'intelletto; perciò, che sia in realtà, necessariamente si conchiude. Vedi dunque quanto rettamente mi

hai paragonato a quello stolto, il quale per ciò solo che descritta s'intenderebbe, volesse asserire che fosse la perduta isola.

Capitolo VI.

Si discute quel detto dell'avversario al numero 2: che le cose fatte, qualunque sieno, similmente potessero intendersi; e certamente fossero.

Quanto è a quello poi che obbietti: che le cose qualunque false o dubbie, similmente ponno intendersi ed essere nell' intelletto; sì come quello ch' io diceva; io mi maraviglio di ciò che qui hai sentito contro di me, che il dubbio voleva provare; (contro di me) cui primamente questo bastava di mostrare che in qualsiasi modo quello s'intendeva ed era nell'intelletto: ove conseguentemente si considera, se fosse nel solo intelletto, come le cose false; o se anche in realtà, come le cose vere. Imperocchè se le cose false e dubbie in questo modo sono intese e sono nell' intelletto, che quando le si dicono, colui che ascolta intende che cosa il dicente significhi; niente proibisce che ciò ch' io dissi, s'intenda e sia nell' intelletto. Come poi convengan tra loro ciò che dici: che dicendo alcuno cose false, qualunque ei dicesse, tu l' intenderesti; e che quello che è non in quel modo che anche le cose false s' hanno nel pensiero, non dicesi che tu, udito, lo pensi o l' hai nel pensiero, ma che l'intendi e l' hai nell' intelletto; perchè, cioè, io non posso questo altrimenti pensare se non intendendo, ossia, con scienza comprendendo che in realtà quello esiste: [8] come, dico, convengano e che le cose false siena intese, e che l' intendere sia comprendere con iscienza che alcunchè esiste; tu vedrai che a me niente importa. Che se anche le cose false in alcun modo sono intese, e non d' ogni intendimento è questa definizione, ma di al-

cuno: io non dovei esser ripreso, perchè dissi chè ciò di cui non possa pensarsi cosa maggiore, s' intende ed è nell' intelletto; anche prima che certo fosse quello realmente esistere.

CAPITOLO VII.

Contro quel detto dell' avversario ivi medesimo; cioè che il sommo grande può ugualmente concepirsi che non sia. Iddio si concepisce dall' insipiente.

Dipoi, quanto è a quello che dici: che appena può mai esser credibile, che quando sia stato detto e udito questo, non in quel modo si possa pensare che non sia, che anche può pensarsi non sia Dio; rispondano per me coloro che pure poca scienza attinsero di disputare e d' argomentare. Imperocchè, è egli forse ragionevole, che perciò neghi alcuno quello che intende, perchè è detto esister ciò, cui per questo nega, perchè non intende? O se alcuna volta vien negato ciò che in alcuna parte è inteso; e il medesimo è per quello che non è inteso in parte alcuna: forse non vien provato più facilmente, ciò che è dubbio, di quello che è in alcun intelletto, che di quello che non è in nessuno? Laonde nè può esser credibile, che perciò chiunque si sia neghi quello di cui non può pensarsi cosa maggiore, cui udito in alcun modo intende; perchè nega Dio, il cui significato in niun modo e' pensa. O se anche quello, perchè non onninamente s' intende, vien negato: che forse ciò che in alcun modo è inteso non si prova tuttavia più facilmente, che ciò che non è inteso in modo alcuno? Adunque non irrazionabilmente, a provare che Dio è, recai contro l' insipiente ciò di cui non possa pensarsi cosa maggiore: quando quello in nessun modo; questo in alcun modo egli intenderebbe.

Capitolo VIII.

Si esamina la comparazione della pittura proposta al numero 3: e onde possa congetturarsi il sommo grande, di cui l'avversario al numero 4 avea cercato.

Quanto si è poi a quello che tu tanto studiosamente provi: che ciò di cui non può pensarsi cosa maggiore, non è tale, quale non l'ancor fatta pittura nell'intelletto del pittore, e procede senza cagione. Imperocchè non a questo io allegai la pittura precogitata, che tale volessi asserire esser quello, di che si trattava: ma soltanto che potrei mostrare alcun che essere nell'intelletto, che s'intenderebbe non essere (in realtà.)[9] Parimente quanto è a quello che dici: che ciò di cui non può pensarsi cosa maggiore, secondo la cosa o pel genere o per la specie, a te nota, tu non possa, dopo averlo udito, pensare od avere nell'intelletto; perchè nè essa cosa conosci, nè da altra simile la puoi congetturare; [10] è manifesto che la cosa sta diversamente. Imperocchè, poichè ogni minor bene intanto è simile al maggior bene, in quanto è bene; è manifesto a qualsiasi mente razionale, che dai minori beni ai maggiori ascendendo, da questi, de' quali alcun che può pensarsi maggiore, molto congetturar possiamo quello, di cui nulla si può pensare maggiore. Imperocchè chi, verbigrazia, non può pure pensar questo (anche se non creda che sia in realtà quel che pensa) cioè, che se avvi alcun bene che ha principio e fine, molto migliore è quel bene, il quale benchè cominci, non però cessa; e che siccome questo è migliore di quello, così di questo sia migliore quello, il quale nè fine ha, nè cominciamento; ancorchè sempre dal passato passi per il presente al futuro; e che o sia in realtà alcun che tale, o non sia, di gran lunga però migliore di esso è ciò che in niun modo ha bisogno, ovvero è costretto

ad esser mutato o mosso? che forse questo non può pensarsi; ovvero alcun che può pensarsi maggiore di questo; ovvero non è questo un congetturare da quelle cose, delle quali può pensarsi cosa maggiore, ciò di cui cosa maggiore non si può pensare? È adunque onde possa congetturarsi quello di cui non possa pensarsi cosa maggiore. Pertanto così facilmente può confutarsi l' insipiente che non riceve la sacra autorità, se nega potersi dall' altre cose congetturare ciò di cui non può pensarsi cosa maggiore. Ma se alcun Cattolico neghi questo, e' si rammenterà che *le invisibili cose di Dio, dopo creato il mondo, per le cose fatte comprendendosi, si veggono: anche la eterna potenza e Divinità di lui.* Rom. I, 20.

CAPITOLO IX.

Che il sommo grande si può pensare e intendere: e si corrobora l' argomento formulato contro l' insipiente.

Ma anche che fosse vero che non si possa pensare o intendere quello, di cui non può pensarsi cosa maggiore; non per questo sarebbe falso, che e *di cui non può pensarsi cosa maggiore*, possa pensarsi e intendersi. Imperocchè siccome niente proibisce che sia detto l' *ineffabile;* benchè non possa dirsi quello che è detto ineffabile; e come può pensarsi il *non pensabile*, quantunque non possa esser pensato quello, a cui conviene l' esser detto non pensabile:[11] così quando dicesi, *di cui nulla può pensarsi maggiore;* certamente ciò che si ode, può pensarsi e intendersi, ancorchè pensare o intendere non si possa quella cosa, di cui non può pensarsi la maggiore. Imperocchè, benchè alcuno sia tanto insipiente da dire non esser alcun che, di cui non si possa pensare cosa maggiore; non per questo sarà così impudente da dire sè non potere intendere, o pensare che cosa

dica: o se alcun tale si trova, non solo dobbiam rigettare il suo parlare, ma lui stesso altresì. Chiunque pertanto nega essere alcun che, di cui non possa pensarsi cosa maggiore; certamente intende e pensa la negazione che fa: la qual negazione intendere o pensare non può senza le parti di lei; e una parte di essa è *di cui non può pensarsi cosa maggiore*. Chiunque pertanto nega questo, intende e pensa, di cui non può pensarsi cosa maggiore. È poi manifesto che similmente può pensarsi e intendersi ciò, che non può non essere: chi pensa questo, pensa però cosa maggiore, che chi pensa ciò che possa non essere. Quando dunque si pensa ciò, di cui non possa pensarsi cosa maggiore; se si pensa ciò che possa non essere, non si pensa ciò di cui non possa pensarsi cosa maggiore: ma non si può una medesima cosa insieme pensare e non pensare. Laonde chi pensa ciò di cui non possa pensarsi cosa maggiore; non pensa ciò che possa, ma che non possa ciò non essere. Per la qual cosa è necessario che ciò ch' ei pensa, sia; perchè tutto ciò che può non essere, non è ciò che pensa.

Capitolo X.

Fermezza dell' argomento predetto, e clausola del libercolo.

Io penso che mostrai di aver non con inferma ma abbastanza necessaria argomentazione provato nel mentovato libretto, che in realtà esiste alcun che, di cui non possa pensarsi cosa maggiore; nè che essa (argomentazione) viene infermata da saldezza d'obbiezione alcuna. Imperocchè tanta forza contiene in sè la significazione di questa prova; che questo stesso che è detto, di necessità, per ciò stesso che s'intende o si pensa, e in realtà si provi esistere, e ciò stesso esser tutto quello che è necessario credere della divina sostanza. Imperocchè crediamo della divina sostanza

tutto ciò che assolutamente pensiamo meglio sia, che non sia. Verbigrazia: Meglio è essere eterno, che non eterno; buono che non buono; anzi la bontà stessa che non la bontà stessa. Niente poi che sia tale può non esser ciò, di cui non può pensarsi alcun che maggiore. È adunque necessario che quello, di cui non può pensarsi cosa maggiore, sia tutto ciò che è d' uopo credere della divina essenza. Io rendo grazie alla benignità tua e per la riprensione e per la lode del mio opuscolo. Imperocchè, dacchè quelle cose che degne ti paiono d'esser ricevute, hai con tanta lode inalzate; abbastanza appare, che quelle, le quali a te sembrarono deboli, hai tu con benevolenza, non con malevolenza riprese.

NOTE.

[1] Iddio non totalmente s' intende, ma in parte, cioè non nella sua essenza, ovvero siccome è, *siculi est* (chè quaggiù noi non intuiamo Dio), ma sì nella sua esistenza o sussistenza, argomentandola insieme co' suoi attributi, i quali risplendono nelle creature : in quella guisa che dalla luce per la quale noi vediamo le cose, nol argomentiamo la esistenza del sole che le illumina, non ostante che non possiamo in esso tener fissa la pupilla dell' occhio nostro. (Vedi i capitoli XIV e XVI del Proslogio, e la nota 16.

[2] *Fidens loquor : quia si quis invenerit mihi aliquid aut reipsa, aut cogitatione existens, praeter quo majus cogitari non possit.* L'altre stampe leggono così: *Fidens loquor : quia si quis non venerit, nisi aut reipsa aut sola cogitatione existens, quod majus cogitari non possit.*

[3] *Hoc vero qui cogitat, non cogitat idipsum* non *esse* : *alioquin etc.* L' altre stampe leggono così : *Hoc vero qui cogitat, non cogitat idipsum esse : alioquin etc.*

[4] *Et quidem possumus cogitare aliquid non esse, quandiu scimus esse; quia simul et illud possumus, et istud scimus : et non possumus cogitare non esse, quandiu scimus esse ; quia non possumus cogitare esse simul, et non esse.* L'altre stampe leggono così: *Et illud quidem possumus, et istud scimus : et non possumus cogitare aliquid non esse, quandiu scimus esse, quia simul et illud possumus, ed istud scimus : et non possumus cogitare non esse, quandiu scimus esse, quia non possumus cogitare esse simul, et non esse.*

[5] *Et tamen multa* non *possunt cogitari, quandiu sunt, non esse.* L' altre stampe leggono così : *Et tamen multa possunt cogitari, quandiu sunt, non esse.*

[6] Tutto il ragionamento compreso in questo capitolo si aggira, com' ognun vede, intorno alla duplice espressione *potersi pensare* e *potersi intendere*, che il Santo Dottore viene così a determinare movendo da ciò che vien conceduto dall' istesso suo oppositore.

Questi obietta che invece di dire (parlandosi di Dio): non potersi pensare che non sia; meglio si direbbe: non potersi intendere che non sia, essendo che le cose false non possano intendersi, e falso essendo che ciò che è, non sia. Risponde Anselmo che per questo appunto meglio anzi è dire: non potersi pensare che non sia; perocchè tal modo è proprio del solo Dio, non mica l'altro. Di fatto il primo modo si riferirebbe qui (ma non sempre secondo l'istesso avversario che ancora patentemente si contraddice, come bene Anselmo fa poi avvertire nel Cap. VI.) alla esistenza reale conosciuta delle cose, laddove il secondo modo si riferisce più propriamente alla loro natura. Or mentre *non può intendersi* senza contraddizione e repugnanza che non sieno quelle cose, le quali sappiamo che sono, possiamo però senza repugnanza pensare che non sieno, dacchè per natura hanno principio e fine, congiunzione di parti, ec. Ma di Dio non si può dir così; chè non può egli pensarsi che non sia, dacchè sappiamo che è l'Ente sommo, ossia l'Ente senza principio e senza fine, senza congiungimento di parti, ec.; ovvero dacchè la sua esistenza è inchiusa in queste parole: di cui non possa pensarsi cosa maggiore. Onde degli enti, fuorchè di Dio, e noi possiamo pensare che non sieno mentre sappiamo che sono, perchè ciò non repugna alla loro natura, possibile ad esistere, come a non esistere; e non possiamo pensare che non sieno fino a tanto che sappiamo che sono per la contradizione, la quale non consente che una cosa sia e insieme non sia. Nel primo caso però noi pensiamo alla natura di essi enti separata dalla loro sussistenza; nel secondo caso pensiamo alla sussistenza e alla sua negazione, che sono due cose, le quali non possono stare insieme. Ma di Dio solo è proprio che non si possa pensare ch'ei non sia, imperocchè sia in lui la natura (o meglio l'essenza) e la sussistenza una medesima cosa, consistendo anzi la contradizione e la ripugnanza nella loro separazione. Come poi si dica che Dio si pensa che non sia, e' vien dichiarato dal Santo Dottore nel Prosologio, e segnatamente al cap. IV.

[7] *Si vero vel* per *aliud argumentum* potest. L'altre stampe leggono così: *Si vero vel* post *aliud argumentum* posuisti.

[8] *Quomodo autem sibi* conveniant *quod dicis quia falsa dicente aliquo, quaecumque ille diceret, intelligeres: et quia illud quod est non eo modo quo etiam falsa habentur in cogitatione, non diceris auditum cogitare, aut in cogitatione habere: quia, scilicet, non possis hoc aliter cogitare, nisi intelligendo, id est, scientia comprehendendo reipsa illud existere.* L'altre stampe leggono così: *Quomodo autem sibi* conveniat *quod dicis, quod falsa dicente aliquo, quaecumque ille*

diceret, *intelligeres*: *et quia illud quod non est, eo modo quo etiam falsa habentur in cogitatione, non* dicens *auditum cogitare aut in cogitatione habere*, sed intelligere, et in intellectu habere, *quia scilicet non* possum *hoc aliter cogitare nisi intelligendo, id est, scientia comprehendendo re ipsa illud existere.* Qui, traducendo, mi son valso, come si vede, dell'una lezione e dell' altra. Quelle parole poi *sed intelligere et in intellectu habere*, le quali in questa edizione non si leggono, apparisce abbastanza chiaro che le manchino per trascorso di stampa.

[9] *Quod non esse intelligeretur.* L'altre stampe leggono così: *Quod esse non intelligeretur.*

[10] *Quoniam nec ipsam rem noscis, nec eam ex alia simili potes* conjicere. Così l'altre stampe. Questa ha: *Quoniam nec ipsam rem* nosti, *nec ex alia simili potes* cognoscere.

[11] *Et quemadmodum cogitari potest non cogitabile, quam vix illud cogitari non possit, cui convenit non cogitabile dici: ita etc.* L'altre stampe leggono così: *Et quemadmodum cogitari non possit, cui convenit non cogitabile dici: ita etc.*

V.

DELLA VERITÀ

DIALOGO

DI SANT' ANSELMO D' AOSTA.

Capitolo I.

Come la verità non abbia principio o fine.

Discepolo. Poichè crediamo che Dio è la verità, e in molte altre cose diciamo che è la verità; io vorre' sapere, se ovunque si dice che è la verità, dobbiamo confessare quella essere Dio. Imperocchè, voi pure nel vostro Monologio [1] mercè la verità del discorso provate, la somma verità non aver principio o fine, dicendo: « Pensi, chi può, quando » cominciò, o quando non fu questo vero, cioè, che il futuro » era alcun che: o quando cesserà, o non sarà questo vero, » cioè, che il passato sarà alcun che. Che se nè l'una cosa » nè l'altra si può pensare, e l'uno e l'altro vero non può » essere senza la verità; è impossibile, pur pensare, che la » verità abbia principio o fine. Finalmente, se la verità ha » avuto principio, o avrà fine; prima che essa cominciasse, » era vero allora che non era la verità; e dopo che sarà » finita, sarà vero che non sarà la verità. Ma vero non può » essere senza la verità; era dunque la verità primachè » fosse la verità, e sarà la verità dopo che sarà finita la ve-

» rità; il che è inconvenientissimo. Pertanto o si dica che » la verità ha, oppur s'intenda che non ha principio o fine; » non può la verità esser chiusa da alcun principio o fine. » Questo voi dite nel vostro Monologio. Laonde io aspetto di sentire da voi la definizione della verità.

Maestro. Io non ho memoria d'aver trovato la definizione della verità: ma se tu vuoi, cerchiamo per via delle differenze delle cose, in cui diciamo essere la verità, che cosa sia la verità.

Discepolo. Se non potrò altro, almeno ascoltando aiuterò.

Capitolo II.

Della verità nella significazione, e delle due verità nella enunciazione.

Maestro. Cerchiamo adunque primamente che sia la verità nella enunciazione; poichè questa diciamo più spesso vera o falsa.

Discepolo. Cercate voi, e di tutto che troverete, io farò conserva.

Maestro. Quando è vera la enunciazione?

Discepolo. Quando ciò che enuncia è, così affermando, come negando: imperocchè io dico che è ciò ch' ella enuncia, anche quando nega essere ciò che non è; perchè così enuncia, come la cosa è.

Maestro. Adunque forse pare a te che la cosa enunciata sia la verità della enunciazione?

Discepolo. No.

Maestro. Perchè?

Discepolo. Perchè nulla è vero, se non partecipando della verità; e perciò la verità del vero è nel vero stesso: ma la cosa enunciata non è nella enunciazione vera; onde

non verità di lei, ma causa della verità di lei deve dirsi.[3] Laonde mi pare che non in altro se non nel discorso stesso si debba cercare la verità di esso.

Maestro. Guarda dunque se quel che cerchi fosse esso discorso, o la sua significazione, o alcuna di quelle cose che sono nella definizione della enunciazione.

Discepolo. Non credo.

Maestro. Perchè?

Discepolo. Perchè se questo fosse, l'enunciazione sarebbe sempre vera; poichè le medesime rimangono tutte quelle cose che sono nella definizione della enunciazione; e quando ciò ch'ella enuncia è, e quando non è: perocchè il medesimo è il discorso, e la medesima la significazione, e l'altre cose similmente.

Maestro. Che cosa, dunque, ti sembra ivi la verità?

Discepolo. Io non so altro, se non che quando (essa enunciazione) significa essere ciò che è, allora avvi in lei verità, ed è vera.

Maestro. A che fu fatta l'affermazione?

Discepolo. A significare che è ciò che è.

Maestro. È dunque questo l'ufficio suo.

Discepolo. Certamente.

Maestro. Quando dunque significa che è ciò che è, significa ciò che deve.

Discepolo. È manifesto.

Maestro. Ma quando significa ciò che deve, significa rettamente.

Discepolo. Così è.

Maestro. Quando poi significa rettamente, è retta la significazione?

Discepolo. Non c'è dubbio.

Maestro. Dunque quando significa che è ciò che è, la significazione è retta?

Discepolo. Così segue.

ıente quando significa che è ciò che è,
one?
he è e retta e vera, quando significa es-

ue è la medesima cosa per lei ed esser
quanto significare che è ciò che è?
ımente la medesima.
ue non è altro per lei la verità che una

rtamente ora io veggo questa verità es-
.

simile è, quando la enunciazione si-
iò che non è.
go ciò che dite. Ma insegnatemi, che
, se alcuno dica, che il discorso, anche
è ciò che non è, significa ciò che deve;
i significare del pari essere e ciò che è,
ıperocchè, se non fossegli dato di si-
ıdio ciò che non è, non lo significhereb-
quando significa che è ciò che non è,
e. Ma se significando ciò che deve, il di-
o, com'avete dimostrato; vero è ezian-
essere ciò che non è.
ıente non suol dirsi vero, quando si-
non è; nondimeno ha verità e rettitudi-
ello che deve. Ma quando significa che è
nte fa quello che deve: poichè significa
significare, e ciò a che fu fatto. Ma se
dine e verità, con la quale significa es-
uso dicesi retta e vera la enunciazione;
ella con cui significa essere eziandio ciò
cchè, più deve far ciò per cui ebbe la
ciò per cui non l'ebbe. Perocchè non
di significare che una cosa è quando non

è, o che non è quando è, se non perchè fu impossibile di ristringere la facoltà del discorso a significare solo che una cosa è, quando è; ovvero che non è, quando non è. Altra dunque è la rettitudine e la verità della enunciazione, perchè significa quello, a significare il quale fu fatta; e altra, perchè significa quello che riceve di significare. [6] Certamente l' una è immutabile allo stesso discorso, l' altra veramente mutabile; perocchè, la prima e' l' ha sempre; ma l' altra non sempre: l' una è l' ha naturalmente; l' altra accidentalmente e secondo l' uso. Così quando io dico: è giorno, a significare che è quello che è, rettamente io uso della significazione di questo discorso; perchè a questo è stato fatto; e perciò allora è detto che significa rettamente. Ma quando col medesimo discorso io significo essere ciò che non è, io non l' uso rettamente, perocchè non a questo fu fatto; e perciò allora non retta è la sua significazione; quantunque in alcune enunciazioni sieno inseparabili codeste due rettitudini, o verità; come quando diciamo: l' uomo è animale; o: l' uomo non è pietra. [7] Imperocchè, sempre tale affermazione significa essere ciò che è; e tale negazione, non essere ciò che non è; nè quella possiamo usare a significar che sia ciò che non è; perocchè sempre l' uomo è animale; nè questa a significare che non sia ciò che è; perocchè l' uomo non mai è pietra. Di quella verità adunque che ha il discorso, secondo che alcuno l' usa rettamente, cominciammo noi a far ricerche; poichè secondo questa vien quello giudicato vero dal comune uso di parlare. Di quella verità poi, cui e' non può non avere, diremo dopo.

Discepolo. Ritornate adunque là onde incominciaste; poichè a sufficienza mi avete fatto conoscere il divario tra le due verità del discorso: se pure alcuna verità vorrete mostrare aver esso quando mentisce, sì come voi dite.

Maestro. Della verità della significazione, da cui pren-

demmo cominciamento, basti questo per ora. Imperocchè la medesima ragione della verità da noi ben conosciuta nella proposizione vocale, dev'esser considerata in tutti quei segni, i quali si adoperano a significare che alcuna cosa è, o non è; come sono le scritture, o il linguaggio digitale.

Discepolo. Dunque passate ad altro.

Capitolo III.

Della verità nell'opinione.

Maestro. Ancora diciamo vero un pensiero, quando ciò, che o nella ragione o in alcun modo pensiamo che sia, è; e falso, quando non è.

Discepolo. Così ha l'uso.

Maestro. Che cosa dunque ti sembra la verità nel pensiero?

Discepolo. Secondo la ragione che noi abbiamo veduta della proposizione, niente meglio è detta la verità del pensiero, che una rettitudine di esso. Imperocchè, non per altro fu a noi dato di poter pensare che alcuna cosa è, o non è, se non perchè pensiamo essere ciò che è, e non essere ciò che non è. Laonde colui che pensa essere ciò che è, pensa ciò che deve, e per questo è retto il suo pensiero. Se dunque non per altro è vero e retto il pensiero, se non perchè pensiamo essere ciò che è, o non essere ciò che non è; la verità di esso non è altro che una rettitudine.

Capitolo IV.

Della verità nella volontà.

Maestro. Rettamente tu consideri. Ma anche nella volontà, dice la stessa Verità esser la verità, quando dice che il diavolo non perseverò nella verità (*Ev. Ioan. VII, 44.*).

Imperocchè, non era nella verità, nè abbandonò la verità se non con la volontà.

Discepolo. Così credo. Imperocchè, se sempre avesse voluto ciò che doveva, non avrebbe giammai peccato colui, che non abbandonò la verità se non peccando.

Maestro. Di dunque, che intendi tu ivi per verità?

Discepolo. Non altro se non che una rettitudine. Imperocchè, s' ei fu nella rettitudine e nella verità sino a tanto che volle ciò che dovette; val a dire, ciò a cui avea ricevuto la volontà; e' abbandonò la rettitudine e la verità quando volle ciò che non doveva; non altro può ivi intendersi la verità se non che una rettitudine: poichè ossia la verità, ossia la rettitudine, non altro fu nella volontà di lui, che un volere ciò che dovette.

Capitolo V.

Della verità nell' azione naturale e non naturale.

Maestro. Bene intendi. Ma anche nell'azione deesi nondimeno credere la verità, sì come dice il Signore: *Chè chi fa male, odia la luce; e chi opera la verità, viene alla luce* (*Ev. Ioan. III, 20, 21.*).

Discepolo. Intendo ciò che dite.

Maestro. Considera dunque, se puoi, che cosa sia ivi la verità.

Discepolo. Se non m' inganno, per quella medesima ragione, per la quale di sopra conoscemmo la verità nell' altre cose, anche nell'azione la dobbiamo noi contemplare.

Maestro. Così è. Imperocchè, se il far male e l' operare la verità sono due cose opposte come mostra il Signore, quando dice: *Chi fa male odia la luce; e chi opera la verità viene alla luce* (ibidem); è la medesima cosa operare

la verità, e far bene. Imperocchè il far bene è contrario al mal fare. Laonde se l'operare la verità e il far bene sono nell'opposizione una medesima cosa;[8] non sono cose diverse nella significazione. Ma è sentenza comune che chi fa ciò che deve, fa bene, e opera la rettitudine. Onde segue che operare la rettitudine è operare la verità. Perocchè consta che l'operare la verità è far bene; e il far bene, è operare la rettitudine. Laonde niente di più manifesto, che la verità dell'azione sia una rettitudine.

Discepolo. Io non veggo che la vostra considerazione vacilli menomamente.

Maestro. Considera se ogni azione, la quale fa ciò che deve, dicasi convenientemente che fa la verità. Certamente v'ha un'azione razionale, come il dar l'elemosina; e un'azione irrazionale, come lo scaldare del fuoco. Or vedi se sia conveniente il dire che il fuoco opera la verità.

Discepolo. Se il fuoco riceve lo scaldare da quello, da cui ha l'essere; quando scalda, fa ciò che deve. Però io non veggo che ci sia inconvenienza; che il fuoco operi la verità e la rettitudine, quando fa quello che deve.

Maestro. Neppure a me sembra diversamente. Onde si può avvertire, che la rettitudine o la verità dell'azione, altra è necessaria, altra non necessaria. Imperocchè, di necessità opera il fuoco la verità e la rettitudine quando scalda; e non di necessità opera l'uomo la rettitudine e la verità, quando fa il bene. Quanto è all'operare poi, non solo di quello che propriamente dicesi operare, ma di ogni cosa il Signore volle intendere, quando disse:[9] *Che chi opera la verità, viene alla luce* (Ioan. ibid.). Perocchè non separa da questa luce colui che sostiene persecuzione per amore della giustizia; o che è quando e dove dev'essere, o che sta in piedi o siede quando deve; e cose simili. Imperocchè nessuno dice che tali non facciano bene. E quando dice l'Apostolo che *ciascheduno riceverà secondo quello che ha fatto* (II. Cor. V, 10.);

dobbiamo ivi intendere tuttociò che siamo soliti dire far bene, o far male.

Discepolo. Questo ritiene ancora l'uso del comun parlare, che chiama fare il patire, e molte altre cose, le quali non sono un fare. Laonde ancora la retta volontà, la verità della quale abbiamo prima della verità dell'azione di sopra contemplata,[10] noi possiamo, se non m'inganno, computare tra le azioni rette.

Maestro. Tu non t'inganni; imperocchè colui che vuole ciò che deve, si dice che fa rettamente e bene, nè vien escluso dal novero di quelli, i quali óperano la verità. Ma poichè investigando noi della verità, parliamo di quella verità che è nella volontà, e di questa specialmente par che dica il Signore, quando dice del diavolo, *che non stette nella verità* (Ev. Ioan. VIII, 44.); perciò separatamente volli considerare che cosa fosse la verità nella volontà.

Discepolo. Mi piace che così sia stato fatto.

Maestro. Conciossiachè dunque consti che la verità dell'azione altra è naturale, altra non naturale; sotto la naturale dovremo porre quella verità del discorso, che di sopra vedemmo non potersi da quella separare. Perocchè, siccome il fuoco, quando scalda, opera la verità; perchè ciò ricevè da quello, da cui ebbe l'essere; e così questo discorso, cioè, *è giorno*, opera la verità, quando significa esser giorno; o sia giorno, o non sia; poichè questo naturalmente ricevè di fare.

Discepolo. Veggo ora per la prima volta la verità nel falso discorso.

Capitolo VI.

Della verità nei sensi; e come la falsità che si reputa essere nel senso, non sia che nell' opinione.

Maestro. Credi tu che oltre la somma verità abbiamo noi ritrovate tutte le sedi della verità?

Discepolo. Mi rammento ora d'una certa verità, ch' io non trovo tra quelle, di cui avete trattato.

Maestro. Quale?

Discepolo. È certamente la verità nei sensi del corpo, ma non sempre, imperocchè e' c'ingannino alcuna volta. Di fatto, quando io vedo qualche volta alcuna cosa attraverso d' un vetro, la vista m'inganna; perchè mi mostra il corpo, ch' io veggo di là dal vetro, del medesimo colore di esso, quando è di un altro colore: e alcuna volta mi fa pensare che il vetro abbia il colore della cosa ch'io vedo per esso, quando non l'ha. E vi sono molte altre cose, riguardo alle quali la vista e gli altri sensi ne ingannano.

Maestro. Non mi pare che questa verità o falsità sia nei sensi, ma sì nell' opinione. Imperocchè, esso senso interiore s'inganna, non che mentisca il senso esteriore. Il che alcuna volta facilmente comprendesi, alcuna volta difficilmente. Perocchè, quando il fanciullo ha paura del leone scolpito con la bocca aperta, s'intende facilmente che questo non è l' effetto della vista, la quale mostra nè più nè meno al fanciullo che ai vecchi; ma sì del puerile senso interiore, il quale non sa ancora ben discernere tra la cosa e la similitudine di lei. Tale è appunto, quando vedendo un uomo simile ad un altro, giudichiamo esser quegli cui somiglia; o quando alcuno udendo una voce che non è d'uomo, la giudica voce d'uomo: imperocchè anche questo è effetto del senso interiore. In quanto al vetro poi, ecco la cosa

come sta. Quando la vista passa per alcun corpo del colore dell'aria, non è impedito alla vista di pigliare la similitudine del colore, il quale vedesi al di là, se non inquanto quel corpo per cui passa, è più spesso e più scuro dell'aria; come quando passa per un vetro d'un colore suo proprio, a cui, cioè, non sia misto alcun altro colore; o per un'acqua purissima, o per un cristallo, o per alcun che avente un simil colore. Ma quando la medesima vista passa per un altro colore; come per un vetro di colore non suo, ma a cui è stato aggiunto un altro colore, essa riceve quel colore che si presentò il primo. Laonde, poichè dopo ricevuto un colore, secondochè è di esso affetta, qualunqu' altro ne incontri, o non lo riceve niente affatto, o meno che interamente; perciò quello, cui avanti ricevè, ella manifesta o solo, o con quello che occorse dopo. Imperocchè, se la vista tanto rimane affetta del primo colore, quanto di colore è capace, non può sentire insieme un altro colore. Se poi del primo colore è affetta meno di quello che possa sentire, allora può sentirne un altro: come, se passa per alcun corpo, ad esempio, per un vetro che sia così perfettamente rosso, che dalla rossezza di lui resti totalmente affetta, ella non può insieme esser affetta da diverso colore. Ma se non trovi tanto perfetto il rosso che incontrò il primo, quanto di colore la è capace; quasi non ancora piena, può di più prendere un altro colore, inquanto del primo colore non fu la capacità sua satisfatta. Chi dunque ciò non sa, crede che la vista riveli questo; cioè, che tutte le cose che sente dopo preso il primo colore, sieno, o totalmente, o sino a un certo punto, del medesimo colore. Onde accade che il senso interiore imputi la propria colpa al senso esteriore. Similmente, quando si giudica rotto il bastone intero, di cui una parte è dentro l'acqua, e una parte fuori; o quando stimiamo che il veder nostro trovi nello specchio i nostri volti; e quando molte altre cose ci pare che altrimenti da quelle

che sono ne mostri la vista, e gli altri sensi, non è la colpa dei sensi, i quali appresentano quel che possono dacchè riceverono il poter così; ma devesi ciò imputare al giudizio dell'anima, la quale non ben discerne che cosa quelli possano, o debbano. Ma poichè il dimostrar ciò è cosa più laboriosa che utile a questo, cui intendiamo, io stimo che non si debba in questo modo consumare il tempo. Questo soltanto basti dire; che tuttociò che i sensi sembrano rivelare, o facciano questo per loro natura, o per qualche altra causa, e' fanno quello che devono; e perciò fanno la rettitudine e la verità; e questa verità si contiene sotto quella verità che è nell'azione.

Discepolo. Mi avete abbastanza soddisfatto con la vostra risposta, e non voglio che vi trattenghiate di più su questa questione de' sensi.

Capitolo VII.

Della verità nell' essenza delle cose.

Maestro. Orsù considera se fuori della somma verità, debba riconoscersi la verità in alcuna cosa, eccetto queste che di sopra furono esaminate.

Discepolo. Che può esser quella?

Maestro. Credi tu che sia qualche cosa in alcun tempo, o in alcun luogo, che non sia nella somma verità, e che indi non abbia ricevuto quel che è, inquanto è, o che possa esser altro da ciò che ivi è?

Discepolo. Non si deve credere.

Maestro. Dunque tutto ciò che è, veramente è, inquanto è ciò che ivi è.

Discepolo. Assolutamente potete voi conchiudere, che tutto ciò che è, veramente è, poichè non è altro da ciò che ivi è.

Maestro. È adunque la verità nell'essenza di tutte le cose che sono; perchè sono ciò che sono nella somma verità.

Discepolo. Io veggo che così è ivi la verità, che non ci può essere alcuna falsità; perocchè ciò che falsamente è, non è. [11]

Maestro. Tu dici bene: ma dimmi se debba esserci qualche altra cosa, che non sia ciò che è nella somma verità.

Discepolo. No.

Maestro. Se [12] dunque tutte le cose sono ciò che sono ivi; senza dubbio sono ciò che devono.

Discepolo. Veramente sono ciò che devono.

Maestro: Ma tutto ciò che è quel che dev'essere, rettamente è.

Discepolo. Non può essere altrimenti.

Maestro. Adunque tutto ciò che è, rettamente è.

Discepolo. Nulla di più conseguente.

Maestro. Se dunque la verità e la rettitudine sono perciò nell'essenza delle cose, perchè sono quello che sono nella somma verità, è certo che la verità delle cose è una rettitudine.

Capitolo VIII.

Di diversi intendimenti, dovere e non dovere, potere e non potere.

Discepolo. Niente di più chiaro, quanto alla conseguenza dell'argomentazione. Ma secondo la verità della cosa, come possiamo dir noi che tuttociò che è, dev'essere, quando ci sono molte cattive opere, le quali è certo che non dovrebbero essere?

Maestro. Che meraviglia, se la medesima cosa dev'essere, e non essere?

Discepolo. E come può esser questo?

Maestro. Io so che non dubiti, che nulla affatto è, se Dio nol faccia o permetta.

Discepolo Niente di più certo per me.

Maestro. Che forse oseresti dire, che Dio faccia o permetta alcun che non sapientemente, o non bene?

Discepolo. Anzi asserisco che nulla ei fa o permette se non bene e sapientemente.

Maestro. Forse giudicherai tu non dover essere ciò che tanta bontà e tanta sapienza fa, o permette?

Discepolo. Chi è che avendo intelletto osi pensar questo?

Maestro. Adunque parimente dev'essere e ciò che Dio fa, e ciò che permette che sia fatto.

Discepolo. Ciò che dite è manifesto.

Maestro. Dimmi pure, se credi tu che debba essere quello che è effetto di mala volontà?

Discepolo. Che è lo stesso che dire, se debba essere un'opera cattiva; lo che nessun uomo sensato può concedere.

Maestro. Eppure Iddio permette che alcuni facciano male quello che malamente vogliono.

Discepolo. Dio volesse che noi permettesse così spesso.

Maestro. Adunque la medesima cosa dev'essere, e non essere. Dev'essere, perchè bene e sapientemente si permette da colui, il quale non permettendola, non potrebbe esser fatta: e non dev'esser rispetto a colui, nella cui iniqua volontà la vien concepita. Così il Signore Gesù, perchè era il solo innocente, non dovea patire la morte, nè alcuno glie la doveva dare; e pur tuttavia la dovè patire, perchè esso sapientemente e benignamente e utilmente la volle patire. Imperocchè,[13*] in molti modi una medesima cosa riceve per diverse considerazioni sensi contrarj; ciò che spesso accade nell'azione, come (per esempio) nella percussione. Imperocchè, la percussione appartiene e all'agente e al pa-

ziente: onde la si può dire azione e passione; quantunque secondo lo stesso nome, l'azione o la percussione ed altre cose simili, le quali dalla loro significazione passiva sono trasportate discorrendo nella significazione attiva, più sembrino proprie del paziente, che dell'agente. Certo secondo ciò che opera sembra che più propriamente si direbbe agenza o percotenza;[14] e azione o percussione, secondo ciò che patisce. Perocchè, agenza e percotenza sono dette da agente e percotente; si come provvidenza da provvidente, e contenenza da contenente; le quali cose, cioè agente e percotente, provvidente e contenente, sono un che d'attivo; mentre azione e percussione derivano da atto e percosso, che sono un che di passivo. Ma poichè (per dire in una ciò che tu intenda nell'altre cose),[15*] siccome percotente non è senza percosso, nè percosso senza percotente, così non ponno essere l'una senza dell'altra, percotenza e percussione; anzi sono una medesima cosa, significata con diversi nomi secondo diversi rispetti; perciò la percussione dicesi e del percotente e del percosso. Laonde secondo che l'agente o il paziente sottostanno al medesimo giudizio, o a giudizi contrarii, l'azione stessa ancora sarà giudicata dall'una parte e dall'altra similmente, ovvero contrariamente. Conciossiachè dunque e chi percuote, rettamente percuote, e chi è percosso, rettamente è percosso (come quando il peccante vien corretto da colui, al quale s'appartiene); la percussione è retta dall'una parte e dall'altra, perchè dall'una parte e dall'altra la dev'essere. Al contrario quando dall'iniquo è percosso il giusto; perchè nè questi dev'esser percosso, nè quegli percuotere, la percussione non è retta nè dall'una parte nè dall'altra, perchè nè dall'una parte nè dall'altra dev'essere la percussione. Quando poi il peccante è percosso da colui, a cui non si aspetta; poichè quegli dev'esser percosso, e questi non deve percuotere, la percussione dev'essere e non dev'essere; e perciò non può negarsi che la sia retta e non

retta. Che se tu poni mente al giudizio della superna sapienza e bontà; ossia che la percussione non debba essere dall'una parte soltanto, ovvero nè dall'una parte nè dall'altra, dell'agente, cioè, e del paziente: chi oserà negare dover essere ciò che da tanta bontà e sapienza si permette?

Discepolo. Neghi chi vuole; io per me non oso.

Maestro. Che ancora, se tu consideri secondo la natura delle cose; come quando de' chiodi di ferro furono impressi nel corpo del Signore? Dirai forse che quella dilicata carne non dovette esser penetrata; o penetrata da acuto ferro, là non dovette dolere?

Discepolo. Direi cosa contro natura.

Maestro. Adunque può accadere, che debba essere secondo la natura l'azione o la passione, la quale non dev'essere secondo l'agente o 'l paziente: perocchè nè quegli deve agire, nè questi patire.

Discepolo. Nulla di tutto questo poss'io negare.

Maestro. Tu vedi adunque che spessissimo può accadere, che una medesima azione debba essere e non debba essere, per diverse considerazioni.

Discepolo. Così apertamente voi mostrate ciò, ch'io non posso non vederlo.

Maestro. Una cosa tra l'altre io vo' che tu sappi: che dovere e non dovere alcuna volta dicesi impropriamente; come quando io dico che devo essere amato da te. Imperocchè, se veramente devo, io son debitore di rendere ciò che devo; e sono in colpa, s'io da te non sono amato.

Discepolo. Così segue.

Maestro. Ma quando io devo esser amato da te; da te ho io da esigere, non tu da me.

Discepolo. Così è necessario ch'io confessi.

Maestro. Quando dunque io dico, che devo esser amato da te, non così è detto, quasi io debba alcun che; ma perchè tu devi amar me. Similmente, quando dico

che non devo essere amato da te, non s' intende altro, se non che tu non devi amarmi. La qual maniera di parlare è anche rispetto alla potenza e all' impotenza; come quando si dice: Ettore potè esser vinto da Achille, e Achille non potè esser vinto da Ettore. Imperocchè, non fu la potenza in colui, il quale potè esser vinto, ma sì in colui che potè vincere; nè la impotenza in colui, che non potè esser vinto, ma in colui, il quale non potè vincere.

Discepolo. Piacemi ciò che dite; certamente reputo utile l' averne contezza.

Capitolo IX. 16*

Come ogni azione significhi vero o falso.

Maestro. Rettamente tu pensi. Ma ritorniamo alla verità della significazione, dalla quale non per altro io cominciai se non per menarti dal più noto al meno noto. Imperocchè, tutti parlano della verità della significazione; ma la verità che è nell' essenza delle cose, pochi la considerano.

Discepolo. Mi ha giovato quest' ordine col quale mi avete condotto.

Maestro. Vediamo adunque quanta latitudine si abbia la verità della significazione. Imperocchè, non solamente in queste cose che noi sogliamo chiamar segni, ma anche in tutte l' altre che dicemmo, la significazione è vera o falsa. Imperocchè, come alcuno non dee fare se non quello che deve; così perciò stesso che uno fa qualche cosa, dice e significa ch' ei la deve fare. Che se deve fare ciò che fa, dice il vero; se poi non deve, e' mentisce.

Discepolo. Quantunque mi sembri d' intendere, tuttavia per essere la prima volta ch' io sento quello che voi dite, dimostratemelo più apertamente.

Maestro. Se tu fossi in un luogo, ove sapessi essere

dell' erbe salubri e delle mortifere, ma non le sapessi discernere; ed ivi si trovasse alcuno, di cui tu non dubitassi che le sapesse discernere; e interrogandolo tu quali fossero le salubri, e quali le mortifere, alcune ti dicesse con la parola che sono salubri, e alcune ne mangiasse; a che crederesti più tu alla sua parola, o alla sua azione?

Discepolo. Io non tanto crederei alla parola, quanto al fatto.

Maestro. Più dunque ei ti direbbe col fatto quali fossero le salubri, che con la parola.

Discepolo. Così è.

Maestro. E così, se tu non sapessi che non si dee mentire, e alcuno mentisse in tua presenza; ancorchè e' ti dicesse, lui non dover mentire; più e' ti direbbe con l'opera dover egli mentire, che con la parola non dovere. Similmente, quando alcuno pensa o vuole qualche cosa; se tu non sapessi se la dovesse volere o pensare; ma vedessi la volontà sua e il suo pensiero, ei ti significherebbe con l' opera stessa, che questo e' dovrebbe pensare o volere. Che se così dovesse, direbbe il vero; se no, mentirebbe. Anche nell' esistenza delle cose è similmente vera o falsa la significazione; poichè per ciò stesso che è, dice dover essere.

Discepolo. Ora sì ch' io veggo apertamente ciò che sin qui non avevo avvertito.

CAPITOLO X. [17*]

Della somma verità.

Maestro. Progrediamo a quelle cose che rimangono.

Discepolo. Avanti, ch' io vi seguirò.

Maestro. Ma tu non negherai che la somma verità sia una rettitudine.

Discepolo. Anzi io posso confessare che nient' altro ella sia.

Maestro. Considera che, se tutte le sopraddette rettitudini, non per altro sono rettitudini, se non perchè quelle cose in cui sono, o sono o fanno ciò che devono; la somma verità non perciò è una rettitudine, perchè debba alcun che: imperocchè tutte le cose a lei devono, ma essa non deve checchessia a nessuna; nè per alcuna ragione è ciò che è, se non perchè è.

Discepolo. Intendo.

Maestro. Non vedi tu ancora come codesta rettitudine sia causa di tutte l' altre verità e rettitudini, e niente sia causa di lei?

Discepolo. Io veggo, e considero nell'altre, che alcune sono soltanto effetti; alcune poi cause ed effetti; sì come la verità che è nell' esistenza delle cose, essendo effetto della somma verità, è altresì causa della verità che è nel pensiero, e di quella che è nella proposizione; [18] e queste due verità non sono causa di nessuna verità.

Maestro. Bene tu consideri: onde già intender puoi come io provai nel mio Monologio non avere la somma verità principio o fine per la verità del discorso Imperocchè, dicendo là: quando mai non fu vero che il futuro era alcun che? io non dissi così, come se questo discorso, che asserisce il futuro essere alcun che, non avesse mai avuto cominciamento nel tempo, nè dissi che codesta verità fosse Dio; ma volli dire che, dato un tal discorso, non si può intendere che la verità gli possa mancare; dal che si capisce che non potendo non essere la verità di tal discorso quando tal discorso vi fosse sempre, s' intende ch' è senza cominciamento la Verità ch' è prima causa di questa verità. Certamente la verità del discorso non sempre potrebbe essere, se sempre non fosse la causa di lei. Imperocchè, non è vero discorso quello che dice, il futuro esser alcun che, se

in realtà non sia alcun che il futuro; nè alcun che è il futuro, se non sia nella somma verità. Similmente si deve intendere di quel discorso che dice, il passato esser alcun che. Imperocchè, se in nessun senso potrà mancare la verità a questo discorso, quando e' sia stato fatto; è necessario che fine in niun modo possa intendersi abbia quella verità, che è somma causa di questa. Imperocchè perciò veramente il passato si dice essere alcun che, perchè così è realmente; ed è perciò alcun che il passato, perchè così è nella somma verità. Laonde, se giammai potè non esser vero che il futuro era alcun che; e se non mai potrà non esser vero che il passato sia alcun che; è impossibile che sia stato il principio, o sia per essere la fine della somma verità.

Discepolo. Nulla io veggo che possa opporsi al vostro argomento.

Capitolo XI. [12]

Della definizione della verità.

Maestro. Ritorniamo all' indagine della verità, che da noi fu incominciata.

Discepolo. Tutto questo appartiene all' indagare la verità: pur tuttavia ritornate a ciò che volete.

Maestro. Dimmi dunque se ti sembri esser alcun' altra rettitudine oltre di queste che noi abbiamo contemplate.

Discepolo. Non altra fuori di queste, se non quella che è nelle cose corporee, la quale è da esse molto diversa; come la rettitudine della verga.

Maestro. E in che ti pare che la diversifichi?

Discepolo. In questo, che quella può conoscersi con

la vista corporale; queste le capisce la contemplazione della ragione.

Maestro. Che forse quella rettitudine dei corpi non s'intende e si conosce con la ragione fuori del soggetto? O quando si dubita della linea d' alcun corpo assente se sia retta; e mostrar si può che non piegasi da nessuna parte; forse non si raccoglie dalla ragione la necessità ch' ella sia retta?

Discepolo. Sì. Ma la medesima, che così con la ragione è intesa, con la vista è sentita nel soggetto; mentre che quelle non posson percepirsi se non con la sola mente.

Maestro. Possiamo dunque, se non m' inganno, definire la verità: una rettitudine percettibile con la sola mente.

Discepolo. Io veggo come in niun modo s' inganni chi ciò dica. Certamente nè più nè meno di quel che è necessario contiene codesta definizione della verità: perocchè il nome di rettitudine la separa da ogni cosa che rettitudine non si chiami; e in quanto poi la si dice percettibile con la sola mente, con ciò si distingue dalla rettitudine visibile.

CAPITOLO XII. 20.

Della definizione della giustizia.

Ma poichè m' avete imparato che ogni verità è una rettitudine, e la rettitudine mi pare che sia la medesima cosa che la giustizia; insegnatemi pure che debba io intendere per giustizia. Imperocchè pare, che tutto ciò che è retto che sia, è giusto ancora che sia; e viceversa, tutto ciò che è giusto che sia, è retto che sia. Così par giusto e retto che il fuoco sia caldo; e che ogni uomo ami chi l' ama. Imperocchè, se tutto ciò che dev' essere, rettamente e giustamente è; nè altro rettamente e giustamente è, se

non ciò che dev'essere; sì come penso, non può esser altro la giustizia, che una rettitudine. Imperocchè, nella somma e semplice natura, quantunque non perciò ella sia retta e giusta perchè debba alcun che, pur tuttavia è certo essere una medesima cosa la rettitudine e la giustizia.

Maestro. Hai dunque la definizione della giustizia, se la giustizia non è altro che una rettitudine. E poichè noi parliamo della rettitudine percettibile con la sola mente, in un modo scambievole si definiscono la verità e la rettitudine e la giustizia; talchè colui che ne conosca una ed ignori le altre, può per la nota giungere alla conoscenza delle ignote; anzi, chi ne conoscerà una, non potrà non conoscer le altre.

Discepolo. Adunque? Diremo forse giusta la pietra, quando vien d'alto in basso, perchè fa ciò che deve; a quel modo che diciamo giusto quell'uomo, che fa quello che deve?

Maestro. Noi non sogliamo dir giusto da tal sorta di giustizia.

Discepolo. Perchè dunque più giusto è l'uomo che la pietra, se l'uno e l'altra giustamente fa?

Maestro. Tu stesso non estimi forse che il fare dell'uomo differisca in alcun modo dal fare della pietra?

Discepolo. Io so che l'uomo fa spontaneamente; la pietra naturalmente, e non spontaneamente.

Maestro. Perciò non si dice giusta la pietra: perchè non è giusto chi fa quello che deve, se non vuole quello che fa.

Discepolo. Dunque diremo giusto il cavallo quando vuol pascere; perchè volendo fa quello che deve.

Maestro. Io non ho detto che sia giusto colui che fa volendo quello che deve; ma ho detto non esser giusto chi non volendo fa quello che deve.

Discepolo. Dite dunque che sia il giusto.

Maestro. Tu cerchi, a quel che veggo, la definizione della giustizia, a cui è dovuta la lode; siccome al suo contrario, cioè all' ingiustizia, è dovuto il biasimo.

Discepolo. Appunto quella.

Maestro. Consta che quella giustizia non è in alcuna natura che non conosce rettitudine. Perocchè, tuttociò che non vuole la rettitudine, sia pure che la possegga, non merita lode per questo; come il volerla non vale per chi non la conosce.

Discepolo. È vero.

Maestro. Quella rettitudine adunque, che acquista lode a chi la possiede, non è se non nella natura ragionevole, la quale sola percepisce la rettitudine di cui parliamo.

Discepolo. Così segue.

Maestro. Adunque, poichè ogni giustizia è una rettitudine, niente affatto è la giustizia che fa degno di lode chi la conserva, se non nelle creature ragionevoli.

Discepolo. Non può essere altrimenti.

Maestro. Dove dunque ti pare che risieda codesta giustizia nell' uomo che è razionale?

Discepolo. Non in altro se non che o nella volontà, o nella scienza, o nell' opera.

Maestro. Che? se alcuno rettamente intende, o rettamente opera, ma non rettamente voglia; avrà egli da chicchessia lode di giusto?

Discepolo. No.

Maestro. Dunque non è codesta giustizia una rettitudine di scienza, o una rettitudine d' azione; sì una rettitudine di volontà.

Discepolo. O questo, o niente.

Maestro. Ti par dunque che sia stata sufficientemente definita la giustizia che noi cerchiamo?

Discepolo. Voi lo vedete.

Maestro. Chiunque vuole ciò che deve, pensi tu ch'ei

rettamente voglia, ed abbia la rettitudine della volontà?

Discepolo. Se alcuno senza saperlo, vuole ciò che deve; come quando vuol chiuder l'uscio in faccia a colui che, esso nesciente, vuol uccidere in casa un altro: costui o abbia alcuna rettitudine di volontà, o non l'abbia, non ha quella che cerchiamo. [21]

Maestro. Che dici tu di colui, che sa di dover volere quello che vuole?

Discepolo. Può accadere, che intendendo voglia ciò che deve, e non voglia secondo che deve. Imperocchè, quando il ladrone è costretto a rendere i danari tolti, è manifesto che non vuole secondo ch'ei deve: poichè: dunque è costretto a voler rendere ciò che deve, costui non dee in nessuna maniera esser lodato di questa rettitudine. [22]

Maestro. Colui che per vanagloria dà da mangiare ad un povero affamato, vuole secondochè e' dee volere ciò che vuole; e perchè vuol fare ciò che deve, per questo è lodato. Che cosa dunque pensi tu di costui?

Discepolo. Che non dee lodarsi questa sua rettitudine; e perciò ella non basta alla giustizia che noi cerchiamo. [23] Ma or via dimostratemi quale basti.

Maestro. Ogni volontà siccome vuole qualche cosa, così vuole per alcun che. Però, come dobbiamo considerare che cosa voglia, così veder dobbiamo perchè voglia. Certamente non più retta dev'essere volendo ciò che deve, che volendo per ciò che deve. Laonde ogni volontà ha il *che*, e il *perchè*. [24] Imperocchè, niente affatto noi vogliamo se non sia il perchè noi vogliamo.

Discepolo. Tutto ciò noi conosciamo in noi stessi.

Maestro. Per che poi ti sembra che da ciascuno quello che vuole debba volersi, acciocchè abbia una lodevole volontà? Imperocchè, *che cosa* si debba volere è manifesto; nè chi non vuole quello che deve, è giusto. [25]

Discepolo. Nè meno chiaro a me sembra, che, sic-

come ciascuno dee volere ciò che deve; così dee volere per ciò, per che deve, affinchè giusta sia la volontà sua.

Maestro. Tu intendi bene come a voler la giustizia sieno necessarie alla volontà queste due cose, cioè, voler quello che deve, e per ciò, per che deve. Ma dimmi se bastino.

Discepolo. Perchè no?

Maestro. Quando alcuno vuole ciò che deve, perche è costretto; ed è perciò costretto perchè questo voler deve; non vuole costui in certo modo quello che deve poichè devè?

Discepolo. Non posso negarlo: ma in altro modo vuole costui, in altro modo vuole il giusto.

Maestro. Distinguili codesti modi.

Discepolo. Imperocchè, il giusto, quando vuole ciò che deve, conserva la rettitudine della volontà non per altro, in quanto è giusto, che per la stessa rettitudine. Colui poi, che non vuole ciò che deve se non perchè costretto, o tirato da non conveniente mercede, se s' ha a dire che conserva la rettitudine, e' non la conserva per essa, ma per altro.

Maestro. Adunque quella volontà dee dirsi giusta, la quale conserva la sua rettitudine per la stessa rettitudine.

Discepolo. O questa, o nessuna volontà è giusta.

Maestro. La giustizia, dunque, è la rettitudine della volontà per sè conservata.

Discepolo. Veramente è questa la definizione della giustizia che cercavo.

Maestro. Osserva tuttavia se per caso v' abbia alcun che in essa da doversi correggere.

Discepolo. Nulla io veggo in essa da correggere.

Maestro. Neppur io. Imperocchè, nulla è quella giustizia, che non è una rettitudine; nè altra, che la rettitudine della volontà, dicesi giustizia per sè. Perocchè,

giustizia è detta la rettitudine d'un' azione, ma però quando l'azione è fatta con giusta volontà. La rettitudine della volontà poi, ancorchè non possa farsi ciò che rettamente vogliamo, non per questo viene a perder giammai il nome di giustizia, Per ciò poi che dicesi conservata, forse alcuno dirà: se la rettitudine della volontà non si dee dir giustizia se non quando è conservata; ella non è giustizia tostochè si è avuta: nè riceviamo la giustizia, quando la riceviamo; ma noi conservando, facciamo che ella sia giustizia. Imperocchè, prima la riceviamo ed abbiamo, poi la conserviamo: perocchè non perciò noi la riceviamo, nè perciò primamente l' abbiamo perchè la conserviamo; ma noi cominciamo a conservarla, perchè la riceviamo ed abbiamo. Ma a questo possiamo noi rispondere, che insieme riceviamo e il volerla e l'averla: perocchè, noi non l'abbiamo se non volendo; e, se la vogliamo, questo solo basta perchè noi l'abbiamo. Siccome poi insieme lei abbiamo e vogliamo; così insieme la vogliamo e conserviamo: poichè siccome non la conserviamo se non quando la vogliamo; così non è che quando la si voglia, anche non si conservi; ma sino a tanto che noi la vogliamo, la conserviamo; e sino a tanto che la conserviamo, la vogliamo. Poichè adunque nel medesimo tempo avviene in noi e il volerla e l'averla; nè in diverso tempo sono in noi e il volerla e il conservarla; di necessità insieme riceviamo e l'averla e il conservarla: e siccome sino a tanto che la conserviamo, noi l'abbiamo; [26*] così sino a tanto che l'abbiamo, la conserviamo; nè da ciò deriva alcuna inconvenienza. Certamente siccome il ricevimento della medesima rettitudine, per natura è prima che l'averla o il volerla: poichè l'averla o il volerla non è causa del ricevimento, ma il ricevimento fa il volerla e l'averla: e tuttavia sono insieme di tempo il ricevimento e l'avere e il volere, però che insieme cominciamo noi e a riceverla ed averla e volerla;

e tostochè è ricevuta, è avuta, e la vogliamo; così l'averla o il volerla, quantunque per natura sieno prima del conservarla, nondimeno quanto al tempo sono insieme. Laonde da chi insieme riceviamo e l'avere e il volere e il conservare la rettitudine della volontà, da lui riceviamo la giustizia: e appena noi abbiamo e vogliamo la medesima rettitudine della volontà, giustizia la si dee dire. Quanto poi all'aggiunto *per sè*, questo è così necessario, che in niun modo è essa rettitudine giustizia, se *per sè* non sia conservata.

Discepolo. Nulla posso io pensare in contrario.

Maestro. Pare a te che questa definizione possa adattarsi alla somma giustizia, secondo quello che possiamo discorrere intorno a cosa, di cui nulla può dirsi, o appena propriamente alcun che?

Discepolo. Se bene non sia ivi altro la volontà, altro la rettitudine; nondimeno siccome diciamo podestà della Divinità, o divina podestà, o potente Divinità (essendochè nella Divinità non sia altro la podestà che la Divinità); così non inconvenientemente diciamo esser ivi rettitudine di volontà, o volontaria rettitudine, o retta volontà. Se poi quella rettitudine diciamo esser conservata per sè; pare che di nessun'altra rettitudine possa dirsi tanto convenientemente (quanto di lei). Imperocchè, siccome non altro la conserva, ma essa sè conserva; nè per mezzo d'altro, ma di sè; e così non per altro, che per sè.

Maestro. Indubitantemente adunque possiamo dire che la giustizia è una rettitudine della volontà; la qual rettitudine è per sè conservata. E poichè di questo verbo (è conservata) non abbiamo il participio passivo di tempo presente; invece del presente, possiamo usare del participio passivo di tempo passato del medesimo verbo.

Discepolo. Quest'uso abbiam noi notissimo, d'adoperare i passati participi passivi per i presenti, che la lingua

latina non ha; come non ha i participj passati da' verbi attivi e neutri; onde invece de' passati che non ha, fa uso de' presenti: come, se si dicesse di alcuno: costui non insegna, se non *costretto*; ciò che *studente* e *leggente* imparò; che è quanto dire: ciò che imparò mentre studiò e lesse, e' non insegna se non quando *è costretto*.

Maestro. Adunque dicemmo bene la giustizia essere una rettitudine della volontà conservata per sè; cioè, la quale vien conservata per sè. E quindi è che i giusti sono detti alcuna volta retti di cuore, cioè retti di volontà; alcuna volta retti senza l' aggiunta *di cuore:* poichè nessun altro intendesi retto, se non chi ha retta la volontà, come si vede da questi passi: *Gloriatevi voi tutti retti di cuore:* (Ps. XXXI, 11.). *Coloro che sono retti vedranno e si rallegreranno*. (Ps. CVI, 42.).

Discepolo. Voi avete soddisfatto anche ai fanciulli, quanto alla definizione della giustizia:[27*] passiamo ad altro.

CAPITOLO XIII.[28*]

Come una sia la verità in tutte le cose vere.

Maestro. Ritorniamo alla rettitudine, o verità; con i quali due nomi (poichè si parla di quella rettitudine percettibile con la sola mente) vien significata una sola cosa, che è il genere della giustizia; e cerchiamo se sia una sola la verità in tutte codeste cose, in cui diciamo essere la verità; o se così sieno più verità, siccome più sono le cose, nelle quali consta essere la verità.

Discepolo. Questo desidero io molto di conoscere.

Maestro. Consta, che in qualunque cosa sia la verità, non è altro che una rettitudine.

Discepolo. Di questo io non dubito.

Maestro. Se dunque più sono verità, secondo più cose; più ancora sono le rettitudini.

Discepolo. Anche questo non è meno certo.

Maestro. Se secondo le diversità delle cose, è necessario sieno diverse rettitudini; certamente, secondo le cose stesse hanno l'esser loro le medesime rettitudini: e siccome esse cose, in cui sono, variano; così ancora è necessario che le rettitudini sien varie.

Discepolo. Dimostratemi ciò in una sola cosa, in cui diciamo essere la rettitudine, e lo intenderò nell'altre.

Maestro. Io dico, che se la rettitudine della significazione, per ciò è altra che la rettitudine della volontà, perchè questa è nella volontà e quella nella significazione; la rettitudine ha dunque l'esser suo per la significazione, e secondo essa si muta.

Discepolo. Così è. Imperocchè quando si significa essere ciò che è, o non essere ciò che non è; la significazione è retta, e consta che sia quella rettitudine, senza cui la significazione retta non può essere. Se poi sia significato essere ciò che non è; o non essere ciò che è; o se non sia significato nulla affatto; nulla sarà la rettitudine della significazione, la quale non è se non nella significazione. Laonde per la significazione ha l'essere, e per lei si muta la sua rettitudine; come il colore ha l'essere e il non essere per il corpo. Imperocchè esistendo il corpo, è necessario che sia il colore di lui; mentre se esso perisce, il colore suo è impossibile che rimanga.

Maestro. Non similmente s'hanno il colore al corpo, e la rettitudine alla significazione.

Discepolo. Mostratemi la dissomiglianza.

Maestro. Dato che nissuno voglia con alcun segno significare ciò che dev'essere significato; sarà alcuna significazione per via di segni?

Discepolo. Nessuna.

Maestro. Forse per questo non sarà retto che si significhi ciò che dev' essere significato?

Discepolo. Non perciò sarà meno retto, o meno lo esigerà la rettitudine.

Maestro. Dunque, non esistendo la significazione, non manca la rettitudine, per cui è retto e si esige che sia significato ciò che dev' essere significato.

Discepolo. Se ella venisse a mancare, ciò non sarebbe retto, nè essa lo esigerebbe.

Maestro. Pensi tu che quando è significato ciò che dev' essere significato, la significazione allora sia retta per questa, o secondo questa stessa significazione?

Discepolo. Anzi non posso pensare diversamente. Imperocchè, se d' altra rettitudine è retta la significazione, mancando questa, nulla proibisce che retta sia la significazione. Ma nessuna significazione è retta, la quale significa ciò che non è retto che sia significato, o che la rettitudine non esige.

Maestro. Nessuna significazione adunque è retta d'altra rettitudine, se non di quella che permane al mancare della significazione.

Discepolo. È chiaro.

Maestro. Pertanto o non vedi tu, che non perciò è la rettitudine nella significazione, perchè cominci allora ad essere, quando significasi che è ciò che è, o che non è ciò che non è; ma perchè allora la significazione è fatta secondo la rettitudine, la quale è sempre; nè che per questo si allontana dalla significazione, perchè perisce quando la significazione non sia come dev' essere, o quando la sia nulla; ma perchè manca allora la significazione dalla non mancante rettitudine?

Discepolo. Così io lo veggo, che non posso non vederlo.

Maestro. La rettitudine, dunque, per cui la significa-

zione dicesi retta, non ha l'essere, o il non essere, od alcun mutamento[29] per la significazione; comunque si muti essa significazione.

Discepolo. Nulla già di più chiaro per me.

Maestro. Puoi tu forse provare che il colore similmente si abbia al corpo, come la rettitudine si ha alla significazione?

Discepolo. Ora sono più pronto a provare che avvi grande dissomiglianza.

Maestro. Io credo che a quest'ora ti sia noto, che cosa si debba sentire della volontà e della sua rettitudine, e dell'altre cose, che devono avere la rettitudine.

Discepolo. Onninamente io veggo, che per questa stessa ragione resta provato che, comunque esse cose sieno, la rettitudine permane immutabile.

Maestro. Che cosa dunque stimi tu che segua di esse rettitudini? sono altre da altre scambievolmente, o è una e medesima rettitudine di tutte?

Discepolo. Di sopra fu conceduto; che se perciò sono più rettitudini, perchè più sono le cose in cui le si considerano, è necessario che esse esistano e variino secondo le cose stesse; ciò che fu dimostrato non poter essere in nessuna maniera. Laonde non perciò sono più rettitudini, perchè più sono le cose in cui sono.

Maestro. Hai forse qualche altra ragione, perchè ti sembrino più, oltre la stessa pluralità delle cose?

Discepolo. Siccome codesta io conosco esser nulla, così stimo che nessun'altra possa trovarsene.

Maestro. Una dunque e la medesima è di tutte cose la rettitudine.

Discepolo. Così è necessario ch'io confessi.

Maestro. Più; se la rettitudine non è in quelle cose, che debbono averla, se non quand' elle sono secondo ciò che devono; e questo solo è per loro l'esser rette; è manifesto che di loro tutte una sola è la rettitudine.

Discepolo. Non può negarsi.

Maestro. Una dunque è in tutte loro la verità.

Discepolo. E questo pure è impossibile negare. Ma tuttavia spiegatemi, perchè diciamo la verità di questa o di quella cosa, come a distinguere le differenze della verità, se da esse cose non prendono diversità alcuna? Imperocchè, molti appena concederanno non essere alcuna differenza tra la verità della volontà e quella che è detta dell'azione, o che so io.

Maestro. Impropriamente si dice che è di questa o di quella cosa; poichè non in esse cose, o da esse, o per esse in cui la si dice che sia, ha l'esser suo: ma quando le stesse cose sono secondo lei, la quale è sempre presente a ciò che è siccome dev'essere, allora si dice la verità di questa o di quella cosa; come la verità della voce, dell'azione, della volontà: a quella guisa che si dice, il tempo di questa o di quella cosa, quando non è che uno e il medesimo tempo di tutte, le quali sono nello stesso tempo insieme. E se non fosse questa o quella cosa, non meno sarebbe il medesimo tempo: imperocchè non dicesi perciò, il tempo di questa o di quella cosa, perchè il tempo è in esse cose, ma perchè esse sono nel tempo. E siccome il tempo per sè considerato, non è detto tempo di alcun che; ma quando consideriamo le cose che in esso sono, diciamo il tempo di questa o di quella cosa; così la somma verità per sè sussistente non è di nessuna cosa, ma quando alcun che è secondo lei, allora si dice, la verità, o la rettitudine di esso.

NOTE.

[1] Cap. XVIII.

[2] *Et quicquid inveneris, ego servabo:* così l'altre stampe. Questa in luogo di *servabo* ha *observabo*, che potrebbe tradursi così: *E a tutto ciò che troverete, io porrò mente;* oppure: E di tutto ciò che troverete, io terrò conto. A me è piaciuto di seguire la prima lezione; ma nondimeno anche la seconda può stare benissimo.

[3] Adunque la cosa enunciata non può essere la verità della enunciazione; 1° perchè essa cosa, per esser vera, ha bisogno anch'ella della verità, di cui partecipi; e però bene è detto che la verità di ciò che è vero, è nel vero stesso: 2° perchè se la enunciazione dovesse assolutamente esser vera per la cosa enunciata, la cosa enunciata dovrebb'essere nella enunciazione vera; quando invece può anche darsi che non le corrisponda: come, se, per esempio, ora che è notte, io dicessi *è giorno* (esempio recato dall'Autore stesso nel progresso del Dialogo, e segnatamente al fine del cap. V.); tale enunciazione è vera (impropriamente però e non secondo l'uso, come più sotto ben dimostra l'Autore), ma non quanto alla *realtà* della cosa enunciata, essendo notte anzi, e non giorno; bensì quanto alla sua significazione, secondo cui essa enunciazione fa quello che deve fare. Per altro, se la cosa enunciata non è la verità della enunciazione *vera*, è però causa della verità di lei, dovendo questa, per esser vera, significar ciò a cui fu fatta, oppure dovendo fare equazione con esso (Vedi la nota 18). Pertanto tale enunciazione o discorso ed è falso ed ha verità: è falso perchè la cosa affermata non è tale ancora *in realtà*: ha poi verità per la sua significazione; ossia in quanto significa ciò che *naturalmente* ebbe di significare.

[4] *Video quod dicis: sed doce me, quid respondere possim, si quis dicat, quia etiam cum oratio significat hoc esse, quod non est,* significat quod debet: pariter namque accepit, *significare esse, et quod est, et quod non est. Nam si non accepisset significare esse etiam quod non est; non idem significaret:* Così l'altre stampe. Que-

sta legge così: *Video quod dicis: sed doce me, quid respondere possim, si quis dicat; quia etiam oratio cum significat esse quod non est, significare esse et quod est et quod non est. Nam si non accepisset significare esse etiam quod non est, non id significaret.* Questa seconda lezione è, com'ognun vede, meno chiara della prima, perchè mancante (e pare per negligenza dello stampatore) di quelle parole che non mancano all'altra.

[5] Cioè di sua natura, o nel suo primo principio ch'essa enunciazione fu istituita.

[6] Val a dire, quello ch'essa enunciazione ricevè di significare dopo che *naturalmente* fu fatta a significare tutt'altro. Ecco le parole del testo: *Alia igitur est rectitudo, et veritas enunciationis, quia significat ad quod significandum facta est; alia vero quia significat quod accepit significare.* L'altre stampe leggono così: *Alia igitur est rectitudo, et veritas, quia significat* quod accepit significare, *et ad quod significandum facta est; alia vero etc.*

[7] Ma in tal caso non si afferma e si nega di una medesima cosa sotto l'istesso rispetto; e l'una enunciazione, la quale significa che è ciò che è, e l'altra che significa non essere ciò che non è, sono ugualmente vere e rette, e la loro verità e rettitudine sono ugualmente naturali e immutabili.

[8] *Idem sunt in oppositione.* Val a dire: se opposte l'una all'altra, per fine di paragone, queste due cose si mostrano identiche.

[9*] *Facere autem non solum pro eo quod proprie dicitur facere, sed pro omni verbo Dominus voluit intelligere, cum dixit etc.* Lezione più semplice e più spedita di quella che danno l'altre stampe che è questa: *Facere autem non solum pro eo quod proprie dicitur facere,* facere veritatem intelligitur, non tantum in facto, sed etiam in verbo et in sufferentia: *sed pro omni verbo Dominus voluit intelligere, cum dixit etc.*

[10] Cap. IV.

[11] La falsità o l'errore non è altro che una negazione della verità, come le tenebre sono una negazione o privazione della luce.

[12*] Nell'altre stampe è il principio del Cap. VII.

[13*] Nell'altre stampe è il principio del Cap. IX con questa rubrica: *Come ogni azione significhi vero o falso.*

[14] Benchè queste due voci non si trovino, ch'io sappia, registrate in nessun vocabolario, nè sieno dell'uso; tuttavia io per me credo che qui non si sarebbero potuti tradurre diversamente *agentia* e *percutientia* (posti a mo' di sostantivi) del testo; i quali, d'altra parte, come termini correlativi, bisognava che corrispondessero ad *agens* e *percutiens* (agente e percotente); in quella guisa che ad

atto e *percosso* corrispondono *azione* e *percussione*, secondo l'intendimento dell'autore. Si osservi che *atto* lì è posto alla latina, cioè come aggettivo e participio passivo del verbo *agere*; imperocchè altrimenti sarebbe sinonimo di *azione*. Non si è poi l'*actus* del testo tradotto diversamente; com'a dire, *fatto* od *operato*; perchè non sarebbe stato il vero e natural termine correlativo di *azione*, almeno anche di suono, come la chiarezza lì vorrebbe.

[15] *Ut in uno dicam, quod in* cæteris *intelligas*. L'altre stampe in luogo di *cæteris* hanno *certis*.

[16] Nell'altre stampe Cap. X con questa rubrica: *Della latitudine della verità*.

[17] Nell'altre stampe Cap. XI.

[18] La prima di queste due verità, le quali non sono la somma verità, ma ne dipendono, può dirsi che consista in una equazione del pensiero e dell'intelletto con la cosa, o viceversa; la seconda in una equazione del pensiero stesso con la parola come sua espressione, o viceversa. Vedi la questione DELLA VERITÀ di S. Tommaso.

[19] Nell'altre stampe Cap. XII.

[20] Nell'altre stampe Cap. XIII.

[21] Certo se alcuno volesse uccidere un altro che è in casa altrui, chi altri è dentro avrebbe il dovere d'impedire tale azione, come, ad esempio, serrando la porta. Ora s'ei la serrasse conoscendo l'intenzione di chi vorrebbe entrare, la sua volontà sarebbe retta in questo fatto appunto. Se poi ignorasse tale intenzione, sia pure che la volontà sua fosse retta per la bontà del fine propostosi in codesta azione del chiuder l'uscio in faccia a costui, non sarebbe però retta di quella rettitudine che qui si cerca; la quale è di evitare l'uccisione di un uomo *nel caso presente*. Adunque alla rettitudine della volontà, si richiede per prima condizione la conoscenza dell'oggetto, ovvero di ciò che si opera.

[22] Non basta, dunque, alla rettitudine della volontà che chi vuole, sappia ciò che dee volere, ma è necessario altresì che voglia *non costretto*, ma spontaneamente, ossia pel solo motivo del dovere. Ecco le parole stesse dell'Autore: *Potest contingere, ut intelligens velit quod debet, et nolit se debere. Nam cum latro cogitur oblatam reddere pecuniam, palam est, quia non vult se debere: quoniam igitur cogitur velle reddere, quia debet; sed hic nullatenus laudandus est hac rectitudine.*

[23] Nè la cognizione dell'oggetto, nè la volontà di fare secondo il dovere, bastano alla vera rettitudine della volontà, ma si richiede ben anco la conformità del fine, come l'Autore dimostra appresso.

[24] *Quid et cur*; cioè l'oggetto delle sue volizioni, e il fine a cui

essa volontà deve risguardare per esser retta. L'uomo pertanto allorchè vuole od opera, non può volere od operare se non per un fine, il quale n' è anche il motivo o la ragione.

[25] Ciò significa: se è manifesto che ciascuno dee volere ciò che deve (*quid*); ciò che vuole e' dee pur volere per un fine (*cur*.)

[26] Et sicut quandiu servamus, habemus illam; *ita quandiu habemus, servamus*. L'altre stampe leggono in questo modo: *Et sic quamdiu habemus, servamus:* e così lasciano le parole precedenti, che formano la prima metà del senso compiuto.

[27] *Satisfecisti etiam pueris de diffinitione etc*. L'altre stampe in luogo di *pueris* hanno *prius*; ma la prima lezione parmi più espressiva perchè in certo modo accenna anche alla mirabile chiarezza, onde è trattato dal Santo Dottore questo punto di sì alta dottrina.

[28] Nell' altre stampe Cap. XIV.

[29] *Non habet esse* et non esse, *aut aliquem motum etc*. Così l' altre stampe. Questa legge così: *Non habet esse, aut aliquem motum etc*.

VI.

DELLA VERITÀ

QUESTIONE

DI SAN TOMMASO D'AQUINO.

Articolo I.

Che cosa sia la verità.

Si muove la questione intorno alla verità. E in primo luogo si cerca, che sia la verità. 1. Sembra poi che il vero sia onninamente il medesimo che l'ente. Agostino nel libro de' *Soliloquj* (Cap. 5) dice che *il vero è ciò che è*: ma ciò che è, nulla è se non ente: dunque il vero significa onninamente il medesimo che l'ente. — Ma si diceva che il vero e l'ente sono la stessa cosa secondo i suppositi,[1] ma differiscono secondo la ragione.[2]

2 Al contrario; la ragione di qualsivoglia cosa è ciò che vien significato per la sua definizione: ma ciò che è, vien assegnato da Agostino (*loc. cit.*) come la definizione del vero, rigettate certe altre definizioni. Conciossiachè dunque secondo ciò che è, convengano il vero e l'ente, sembra che e' sieno una medesima cosa secondo la ragione.

3. Inoltre, quelle cose qualunque le quali differiscono per la ragione, così stanno che l'una di loro può intendersi senza l'altra; onde Boezio nel libro delle *Ebdomadi* (*In lib.: An omne quod est, bonum sit*)[3] dice potersi intendere che Dio è se per un poco se ne separi per l'intelletto la bontà

di lui: ma l'ente in niun modo può intendersi ove se ne separi il vero, perchè per questo s'intende che è vero: dunque il vero e l'ente non differiscono secondo la ragione.

4. Inoltre, se il vero non è il medesimo che l'ente, è necessario che sia una disposizione dell'ente:[4] ma non può essere una disposizione di lui; perciocchè non è una disposizione totalmente corrompente; se no seguirebbe: è vero; dunque è non ente; siccome segue: è un uomo morto; dunque non è uomo. Similmente non è una disposizione diminuente; se no, non seguirebbe: è vero; dunque è; siccome non segue: è bianco secondo il dente; dunque è bianco. Similmente non è contraente, ovvero specificante l'ente; perchè così non si convertirebbe con l'ente. Dunque il vero e l'ente sono onninamente il medesimo.

5. Inoltre quelle cose sono identiche, la disposizione delle quali è la medesima: ma del vero e dell'ente la disposizione è la medesima: dunque sono identici. Imperocchè nel secondo (libro) della *Metafisica* (*Arist.*, *Text.* 4) è detto: *La disposizione di una cosa nell'essere è siccome la sua disposizione nella verità.* Dunque il vero e l'ente sono onninamente il medesimo.

6. Inoltre, quelle cose qualunque che non sono il medesimo, in alcun modo differiscono: ma il vero e l'ente in niun modo differiscono; perchè non differiscono per l'essenza, essendochè l'ente per l'essenza sua sia vero; e nemmeno differiscono per altre differenze, perchè bisognerebbe che convenissero in alcun genere. Dunque e' sono onninamente il medesimo.

7. Inoltre, se non sono onninamente il medesimo, è necessario che il vero aggiunga alcunchè sopra l'ente: ma nulla il vero aggiunge sopra l'ente, trovandosi anche in altro dall' ente;[5] il che è manifesto per il Filosofo nel quarto della *Metafisica* (*Com.* 27) là dove dice: *Definendo noi il vero diciamo che è ciò che è; o non è ciò che non*

è; e così il vero inchiude l'ente e 'l non ente. Dunque il vero non aggiunge sopra l'ente; e così pare che onninamente e' sia il medesimo che l'ente.

Ma al contrario; 1. è una ciancia l'inutile ripetizione. Se dunque il vero fosse il medesimo che l'ente, sarebbe una ciancia il dire, l'ente vero; il che è falso. Dunque non sono il medesimo.

2. Inoltre; l'ente e il buono si convertono: ma il vero non si converte col buono; perocchè siavi alcuna cosa vera che non è buona, come il fornicare: dunque neppure coll'ente il vero si converte.

3. Inoltre; Boezio dice nel libro delle *Ebdomadi:*[6] *In tutte le creature diverso è l'essere e ciò che è:*[7] ma il vero segue l'essere delle cose: dunque il vero è diverso da ciò che è nelle creature. Ma ciò che è, è il medesimo che l'ente: dunque il vero nelle creature è diverso dall'ente.

4. Inoltre; quelle cose qualunque, le quali si hanno come primo e posteriore, è necessario che sieno diverse: ma il vero e l'ente sono tali; perchè, come si dice nel libro delle *Cause*, la prima delle cose create è l'essere; e il Commentatore[8] sopra il medesimo libro: *tutte l'altre cose son dette per la informazione dell'ente;* e così sono posteriori all'ente. Dunque il vero e l'ente sono diversi.

5. Inoltre; quelle cose che si dicono comunemente della causa e de' causati, più sono una sola cosa nella causa che ne' causati; e precipuamente in Dio che nelle creature: ma in Dio queste quattro cose, ente, uno, vero e buono, così vengono appropriate, che l'ente appartenga all'essenza, l'uno alla persona del Padre, il vero alla persona del Figliuolo, il buono alla persona dello Spiritossanto: le persone divine poi non solamente per la ragione si distinguono, ma in realtà; onde le non si predicano scambievolmente: dunque tanto maggiormente nelle creature debbono più differire che nella ragione.

Si risponde doversi dire che, siccome nelle cose dimostrabili è necessario che si faccia la riduzione ad alcuni principii per sè noti all'intelletto, così nell'investigare che cos'è una qualsiasi cosa; se no nell'un caso e nell'altro si anderebbe in infinito, e così perirebbe affatto la scienza e la cognizione delle cose. Quello poi che primamente l'intelletto concepisce quasi notissimo, e in cui risolve tutte le concezioni, è l'ente, come dice Avicenna nel principio della sua *Metafisica* (Lib. 2): onde è necessario che tutte l'altre concezioni dell'intelletto si ricevano per un' addizione all'ente. Ma all'ente non può aggiungersi alcun che quasi estranea natura, in quel modo che si aggiunge la differenza al genere, o l'accidente al subietto; perchè qualunque natura essenzialmente è un ente: onde prova anche il Filosofo nel terzo della *Metafisica* (*Com.* 10) che l'ente non può essere un genere; ma secondo questo alcune cose si dice che aggiungono sopra l'ente, in quanto di esso esprimono il modo che col nome di esso ente non si esprime. Il che accade doppiamente: *primo*, che il modo espresso sia alcuno special modo dell'ente; perocchè diversi sono i gradi di entità secondo i quali si ricevono i diversi modi di essere, e giusta questi modi si ricevono i diversi generi delle cose: imperocchè la sostanza non aggiunge sopra l'ente alcuna differenza, la quale significhi alcuna natura sopraggiunta all'ente, ma col nome di sostanza si esprime un certo special modo di essere, cioè un ente per sè; e così è negli altri generi. *Secondo*, che il modo espresso sia il modo da cui è generalmente seguito ogni ente; e questo modo può prendersi in due maniere: o secondochè e' segue ogni ente in sè, o secondochè segue qualunquesiasi ente in ordine ad un altro. Se nella prima maniera, ciò è detto, perchè esprime nell'ente alcun che affermativamente, ovvero negativamente. Non trovasi poi alcun che affermativamente detto assolutamente il quale possa esser ricevuto in ogni ente,

se non l'essenza di lui secondo la quale si dice che è; e così viene imposto questo nome *cosa*, il quale differisce dall'*ente* in questo, secondo Avicenna nel principio della *Metafisica* (Lib. 2 *suæ Metaphis.*), che l'*ente* si desume dall'atto di essere, ma il nome di *cosa* esprime la quiddità ossia l'essenza dell'ente. La negazione poi, dalla quale è seguito ogni ente assolutamente, è la indivisione; e questa vien espressa da questo nome *uno;* perocchè nient'altro è l'*uno* che l'ente indiviso. Se poi il modo dell'ente si prenda nella seconda maniera, cioè secondo l'ordine di un ente all'altro, ciò può essere doppiamente. In un modo, secondo la divisione di un ente dall'altro; e ciò vien espresso da questo nome *alcun che;* imperocchè si dica *alcun che* (*aliquid*) quasi *altro che* (*aliud quid*): onde siccome l'ente dicesi uno in quanto è indiviso in sè, così è detto alcun che in quanto è dagli altri diviso. Nell'altro modo, secondo la convenienza di un ente all'altro; e questo veramente non può essere, se non si prenda alcunchè il quale sia nato a convenire con ogni ente. Ciò poi è l'anima, la quale in una certa guisa è tutte le cose, com'è detto nel terzo dell'*Anima* (*Text.* 37). Nell'anima poi avvi una virtù conoscitiva e appetitiva. La convenienza dunque dell'ente all'appetito vien espressa da questo nome *bene*; si come è detto nel principio dell'*Etica* (Cap. 1): *Il bene è ciò che appetiscono tutte le cose.* La convenienza poi dell'ente all'intelletto viene espressa da questo nome *vero.* Ciascuna cognizione poi si compie per una assimilazione del conoscente alla cosa conosciuta; cosicchè l'assimilazione è stata detta causa della cognizione, in quella guisa che la vista per ciò che è disposta per la specie[9] del colore, conosce il colore. Pertanto la prima comparazione dell'ente all'intelletto è, che l'ente corrisponda all'intelletto; la quale corrispondenza veramente è detta un'adequazione della cosa e dell'intelletto; ed in ciò formalmente compiesi la ragione del vero. Questo è dunque quel che il vero ag-

giunge sopra l'ente, cioè la conformità, ossia adequazione, della cosa all'intelletto; alla quale conformità, come fu detto, segue la cognizione della cosa. Così dunque l'entità della cosa precede la ragione della verità, ma la cognizione è un certo effetto della verità. Secondo ciò dunque si trova che in tre modi si definiscono la verità e il vero. Nel primo modo, secondo ciò che precede la ragione della verità e in cui il vero si fonda; e così Agostino nel libro de' *Soliloquj* (Lib. 2, Cap. 5) definisce: *Il vero è ciò che è;* ed Avicenna nell'undecimo della *Metafisica* (Cap. 2): *La verità di qualsiasi cosa è una proprietà del suo essere che fu stabilito alla cosa;* ed alcuni così: *Il vero è la indivisione dell'essere, e di ciò che è.* E in altro modo si definisce secondo ciò che formalmente compie la ragione del vero; e così dice Isaac, che *la verità è una adequazione della cosa e dell'intelletto* (Lib. 2, *Metaphis*, Cap. 2); e Anselmo nel libro della *Verità* (Cap. XI): *La verità è una rettitudine percettibile con la sola mente.* Imperocchè codesta rettitudine è detta secondo una certa adequazione, secondochè il Filosofo nel quarto della *Metafisica* (*Com.* 27) dice, che diffinendo noi il vero diciamo che è ciò che è, o non è ciò che non è. E in un terzo modo il vero vien definito secondo l'effetto che ne consegue; e così definisce Ilario, che *il vero è manifestativo e dichiarativo dell'essere;* ed Agostino nel libro *Della vera Religione* (Cap. 36): *La verità è quella per cui si mostra ciò che è;* e nel medesimo (Cap. 31): *La verità è quella secondo la quale giudichiamo delle cose inferiori.*

Adunque quanto è al primo (argomento) diciamo che quella definizione di Agostino è data del vero secondo ciò che ha fondamento nella cosa, e non secondo ciò che la ragione del vero si compie in una adequazione della cosa all'intelletto. Oppure, quando si dice, *il vero è ciò che è*, e non si prende ivi secondo che significa l'atto dell'essere, ma secondochè è il nome dell'intelletto composto;[10] cioè

inquanto significa l'affermazione della proposizione, talchè il senso sia: il vero è ciò che è, quando cioè si dice di alcuna cosa che è quello che è; dimodochè così torni al medesimo la definizione di Agostino con la definizione del Filosofo sopra arrecata (*nel corpo dell' articolo*).

Quanto al 2º la risposta è manifesta dalle cose già dette.

Quanto al 3º è a dire, che l'intendersi alcuna cosa senza dell'altra si può prendere in due modi; nel primo modo così, che alcuna s'intenda senza aver intesa l'altra; e in tal guisa quelle cose le quali differiscono secondo la ragione, si hanno così, che l'una può intendersi senza l'altra. Nell'altro modo si può prendere l'intendersi alcuna cosa senza l'altra, che la s'intenda, quella non esistente; e così l'ente non può intendersi senza il vero; perchè l'ente non può esser inteso senza questo, che corrisponda o sia adeguato all'intelletto. Ma contuttociò non è necessario che chiunque intende la ragione dell'ente, intenda la ragione del vero; siccome nè chiunque intende l'ente, intende l'intelletto agente; e pure senza l'intelletto agente l'uomo nulla può intendere.

Quanto al 4º si deve dire, che il vero è una disposizione dell'ente, non quasichè aggiunga alcuna natura nè quasi esprima alcuno special modo dell'ente, ma sì alcun che, che generalmente trovasi nell'ente, il quale tuttavia col nome di ente non si esprime: onde non è necessario che sia una disposizione o corrompente o diminuente, ovvero in parte contraente.

Quanto al 5º si ha da dire, che la disposizione non si prende ivi secondochè è nel genere della qualità, ma secondochè importa un certo ordine. Imperocchè, essendo che quelle cose le quali sono causa dell'essere di altre, sieno massimamente enti; e quelle che sono causa della verità di altre, sieno massimamente vere; conchiude il Filosofo che l'ordine di alcuna cosa nell'essere e nella verità è il medesimo; così, cioè, che ove si trova il massimamente

ente, trovasi il massimamente vero. Nè è ciò per questo, perchè l'ente e il vero nella ragione sieno una medesima cosa, ma perchè da ciò che alcun che ha dell'entità, secondo questo nato è ad essere adequato all'intelletto; e così la ragione del vero segue la ragione dell'ente.

Quanto al 6° è da dire, che il vero e l'ente differiscono secondo la ragione per questo, che alcun che è nella ragione del vero che non è nella ragione dell'ente; ma non così, che alcun che sia nella ragione dell'ente che non sia nella ragione del vero; nè per l'essenza differiscono, nè per opposte differenze scambievolmente si distinguono.

Quanto al 7° dobbiamo dire, che il vero non è *anche* in altro dall'ente; imperocchè l'ente in alcuna guisa ricevuto vien detto del non ente secondochè il non ente è appreso dall'intelletto; onde nel quarto della *Metafisica* (*Text.* 2) dice il Filosofo che la negazione o la privazione dell'ente in un sol modo dicesi ente: però anche Avicenna dice nel principio della sua *Metafisica* (Lib. 2, Cap. 3), che non può formarsi enunciazione se non dell'ente, perchè è necessario che quello, di che si forma la proposizione, sia appreso dall'intelletto; onde è manifesto che ogni vero è in alcun modo ente.

Degli argomenti poi che si oppongono contro è da dire, quanto al primo, che perciò non è una ciancia quando si dice l'ente vero; perchè alcun che si esprime col nome di vero, che non si esprime col nome di ente; non per questo che differiscano realmente.

Quanto al 2° si dee dire, che quantunque il fornicare sia un male, tuttavia secondo ciò che ha alcun che di entità, è nato a conformarsi all'intelletto, e secondo ciò segue ivi la ragione del vero; e così è manifesto che non eccede nè è ecceduto dall'ente.

Quanto al 3° dobbiamo dire che quando si dice, *diverso è l'essere e ciò che è*, si distingue l'atto d'essere da ciò a cui

quell'atto conviene. La ragione di ente poi si desume dall'atto d'essere, non da ciò a cui conviene tale atto; e perciò l'argomento non segue.

Quanto al 4° è da dire che il vero è posteriore all'ente secondochè la ragione del vero differisce dalla ragione del l'ente nel modo predetto.

Quanto al 5° si dee dire che quella ragione difetta in tre cose. Prima, che quantunque quelle tre persone divine in realtà si distinguano, contuttociò le cose appropriate alla persona non differiscono in realtà, ma nella ragione. Seconda, perchè sebbene le persone realmente a vicenda si distinguano, non per questo realmente si distingnono dall'essere; onde neppure il vero che si appropria alla persona del Figliuolo si distingue dall'essere, il quale tiensi dalla parte dell'essenza. Terza, perchè sebbene l'ente, il vero, l'uno e il buono più sieno uniti in Dio che nelle cose create, non per questo è necessario che da che in Dio si distinguono secondo la ragione, nelle cose create si distinguano anche realmente. Imperocchè questo accade di quelle cose, le quali non hanno dalla ragione loro che sieno una sola cosa secondo realtà, siccome la sapienza e la potenza; le quali conciossiachè in Dio sieno una sola cosa, nelle creature realmente si distinguono; ma l'ente, il vero, l'uno e il buono secondo la loro ragione hanno che sieno una sola cosa, onde ovunque e'si trovino, realmente sono una sola cosa; quantunque sia più perfetta l'unità di quella cosa secondo la quale sono uniti in Dio, che di quella secondo la quale sono uniti nelle creature.

Articolo II.

Se la verità si trovi più principalmente nell' intelletto che nelle cose.

In secondo luogo si cerca se la verità più principalmente si trovi nell'intelletto che nelle cose. 1. E pare che no. Imperocchè il vero, come fu detto (*nel precedente articolo*), si converte coll'ente: ma l'ente più principalmente trovasi fuori dell'anima: dunque anche il vero.

2. Inoltre; le cose non sono nell'anima per la loro essenza, ma per la loro specie, com'è detto nel terzo dell'*Anima* (*Com* 38). Se dunque la verità principalmente si trova nell'anima, la verità non sarà l'essenza della cosa, ma una similitudine o specie di lei, e il vero sarà una specie dell'ente esistente fuori dell'anima: ma la specie della cosa esistente nell'anima, non si predica della cosa che è fuori dell'anima, siccome nè si converte con essa. Dunque neppure il vero si converte coll'ente; il che è falso.

3. Inoltre; tutto ciò che è in alcuna cosa segue quello in cui è. Se dunque la verità principalmente è nell'anima, il giudizio intorno alla verità è secondo l'estimazione dell'anima; e così ritornerà l'errore degli antichi filosofi, i quali dicevano esser vero tutto ciò che uno opina, e due cose contraddittorie esser insieme vere; il che è assurdo.

4. Inoltre; se la verità principalmente è nell'intelletto, è necessario che alcun che, il quale all'intendimento della verità appartenga, sia posto nella definizione della verità: ma Agostino riprova tali definizioni in un libro de' *Soliloquj* (Lib. 2, Cap. 4 e 5), siccome questa: *Il vero è ciò che è, talchè si vede;* perchè secondo questo non sarebbe vero ciò che non si vede; il che è manifesto esser

falso quanto alle occultissime pietre che sono nelle viscere della terra. E similmente disapprova questa: *Il vero è ciò che è così, che è veduto dal conoscitore se voglia e possa esser conoscente;* perchè secondo ciò non sarebbe alcun che vero se il conoscitore non volesse o potesse conoscere: e questa medesima ragione varrebbe anche per l'altre qualisisieno definizioni, in cui si ponesse alcun che appartenente all'intelletto. Dunque la verità non è principalmente nell'intelletto.

Al contrario; 1. il Filosofo dice nel sesto della *Metafisica* (*Com.* 8): *Non è il vero e il falso se non nella mente.*

2. Inoltre, la verità è una adequazione della cosa e dell'intelletto: ma questa adequazione non può essere se non nell'intelletto: dunque neppure la verità se non nell'intelletto.

Si risponde doversi dire che in ciò che di molte cose è detto secondo il prima e il poi, non sempre è necessario che quello che pel primo riceve la predicazione del comune, sia come causa dell'altre cose; ma sì quello in cui primamente la ragione di quel comune trovasi compiuta; in quel modo che sano prima si dice dell'animale in cui primamente si trova la perfetta ragione della sanità, quantunque sana si dica la medicina, come effettiva della sanità. E perciò quando il vero si dica di più cose secondo il prima e il poi, è necessario che prima si dica di quella, in cui trovasi la perfetta ragione della verità. Il compimento poi di qualsiasi moto è nel suo termine. Il moto poi della virtù conoscitiva termina all'anima; imperocchè è necessario che il conosciuto sia nel conoscente per il modo del conoscente; ma il moto dell'appetitiva virtù termina alle cose; e indi è che il Filosofo nel terzo dell'*Anima* (*Com.* 54, *et seq.*) pone un certo circolo negli atti dell'anima, cioè, secondochè la cosa che è fuori dell'anima muove l'intelletto, e la cosa intesa muove l'appetito, e l'appetito allora conduce a questo che per-

venga alla cosa dalla quale il moto ebbe cominciamento."

E perchè il bene, come di sopra fu detto (*Artic. preced.*), dice ordine all'appetito, e il vero all'intelletto, indi è che il Filosofo dice nel sesto della *Metafisica* (*Com.* 8), che il bene e il male sono nelle cose, il vero e il falso nella mente. Una cosa poi non si dice vera, se non secondochè è all'intelletto adeguata; onde posteriormente trovasi il vero nelle cose, e primamente nell'intelletto. Ma è da sapere che la cosa altrimenti è comparata all'intelletto pratico, altrimenti allo speculativo. Imperocchè l'intelletto pratico causa le cose; ond'ei è la misura delle cose, che per esso si fanno: ma l'intelletto speculativo, perchè riceve dalle cose, è in certo modo mosso da esse cose, e così le cose misurano lui. Di che è manifesto che le cose naturali da cui l'intellètto nostro riceve la scienza, misurano l'intelletto nostro, com'è detto nel decimo della *Metafisica* (*Com.* 5); ma sono misurate dall'intelletto divino in cui sono tutte le cose create, sì come tutte le cose artificiate nell'intelletto dell'artefice. Così dunque l'intelletto divino è misurante, non misurato; la cosa naturale poi misurante e misurata; ma l'intelletto nostro è misurato, non misurante certo le cose naturali, ma le artificiali soltanto. La cosa dunque naturale tra due intelletti costituita, dicesi vera secondo l'adequazione all'uno ed all'altro; imperocchè secondo l'adequazione all'intelletto divino dicesi vera, in quanto adempie ciò a cui è ordinata per l'intelletto divino, com'è manifesto per Anselmo nel libro del *Vero,* e per Agostino nel libro della *Vera Religione* (Cap. 31), e per Avicenna nell'addotta definizione, cioè: *La verità di ciascuna cosa, ecc.* Secondo poi l'adequazione all'intelletto umano dicesi vera una cosa in quanto è nata a formare di sè la vera estimazione; siccome al contrario false diconsi quelle cose, le quali son nate a parer quelle che non sono o quali non sono, com'è detto nel quinto della *Metafisica* (*Com.* 34). Or la prima ragione della

verità trovasi nella cosa avanti della seconda: perchè prima è la comparazione all' intelletto divino, poi all' umano; onde ancorchè l' intelletto umano non fosse, nondimeno le cose si direbbero vere in ordine all' intelletto divino. Ma se l' uno e l' altro intelletto, ciò che è impossibile, si concepisse tolto, in niun modo rimarrebbe la ragione della verità.

Adunquo quanto è al primo argomento si dee dire che, come dalle cose dette è manifesto, il vero prima è detto dell' intelletto, e poi della cosa a lui adequata; e nell' uno e l' altro modo si converte coll' ente, ma in diversa maniera; perchè secondo che è detto delle cose, si converte coll' ente per predicazione; perocchè ogni ente è adequato all' intelletto divino, e può adequare a sè l' intelletto umano, e viceversa. Se poi si prenda il vero in quanto e' si dice dell' intelletto; così si converte coll' ente che è fuori dell' anima, non per predicazione, ma per convenienza; per ciò che a qualsiasi vero intelletto è necessario che corrisponda un qualche ente, e viceversa. — E per questo è manifesta la soluzione al secondo argomento.

Quanto al 3° si dee dire, che ciò ch' è in alcuna cosa, non segue quello in cui è, se non quando è causato da' principii di lui; onde la luce che è causata nell' aria ab estrinseco, cioè dal sole, segue il moto del sole più che l' aria. Similmente anche la verità che nell' anima è causata dalle cose, non segue la estimazione dell' anima, ma sì l' esistenza delle cose; imperocchè da ciò che la cosa è o non è, il discorso dicesi vero o falso, e l' intendimento similmente.

Quanto al 4° dobbiam dire che Agostino parla della visione dell' intelletto umano, dalla quale la verità della cosa non dipende. Imperocchè sono molte cose le quali dall' intelletto nostro non si conoscono; tuttavia non avvi alcuna cosa che l' intelletto divino non conosca in atto, e l' intelletto umano in potenza; conciossiachè l' intelletto agente descrivasi quello da cui è il fare tutte le cose; e l' intelletto pos-

sibile quello per cui è che tutte le cose sien fatte. E perciò nella definizione della cosa vera può porsi la visione in atto dell'intelletto divino; ma non la visione dell'intelletto umano, se non in potenza, come dalle cose dette (*nel corpo dell'articolo*) è manifesto.

Articolo III.

Se sia la verità nell' intelletto componente e dividente.

In terzo luogo si cerca se la verità sia soltanto nell'intelletto componente e dividente.[12] 1. E pare che no. Imperocchè il vero è detto secondo la comparazione dell'ente all'intelletto: ma la prima operazione per la quale l'intelletto è comparato alla cosa, è secondochè forma le quiddità delle cose concependo le loro definizioni: dunque in questa operazione dell'intelletto più principalmente e più propriamente e' si ritrova.

2. Inoltre; il vero è una adequazione dell'intelletto e della cosa: ma siccome l'intelletto componente e dividente può essere adequato alle cose; e così l'intelletto intendente le quiddità delle cose. Adunque la verità non è soltanto nell'intelletto componente e dividente.

Al contrario; 1. nel sesto della *Metafisica* (*Com.* 8) si dice: *Il vero e il falso non sono nelle cose, ma nella mente: nelle cose semplici poi nè anche la quiddità è nella mente.*

2. Inoltre; nel terzo dell'*Anima* (*Com.* 21) è detto che l'intelligenza degl'indivisibili è in quelle cose, nelle quali non è il vero e il falso.

Si risponde doversi dire che, siccome il vero prima onninamente trovasi nell'intelletto che nelle cose, così pure prima trovasi nell'atto dell'intelletto componente e dividente, che nell'atto dell'intelletto formante le quiddità delle cose. Imperocchè la ragione del vero consiste in una adequazione

della cosa e dell'intelletto: il medesimo poi non è adequato a sè stesso, ma è l'uguaglianza di cose diverse;[13] onde ivi primamente trovasi la ragione della verità nell'intelletto, ove primamente l'intelletto comincia ad avere alcun che proprio, che la cosa fuori dell'anima non ha, ma alcun che ad esso corrispondente; tra le quali cose può attendersi adequazione. L'intelletto formante le quiddità poi non ha se non che una similitudine della cosa esistente fuori dell'anima, sì com'anche il senso in quanto riceve la specie della cosa sensibile: ma quando comincia a giudicare della cosa appresa, allora esso giudizio dell'intelletto è un certo che a lui proprio, il quale non si trova al di fuori nella cosa. Ma quando è a lui adequato ciò che è fuori nella cosa, il giudizio dicesi vero. Allora poi giudica l'intelletto della cosa appresa, quando dice che alcun che è o non è; il che è proprio dell'intelletto componente e dividente: onde anche il Filosofo dice nel sesto della *Metafisica* (*Text.* 8), che la composizione e la divisione è nell'intelletto e non nelle cose. E indi è che la verità primamente trovasi nella composizione e divisione dell'intelletto; secondariamente poi si dice il vero anche posteriormente nell'intelletto formante le definizioni: onde la definizione è detta vera o falsa per ragione della composizione vera o falsa, come quando, cioè, si dice essere definizione di quella cosa, di cui non è; come, se si assegni la definizione del circolo al triangolo; ovvero anche quando le parti della definizione non possono comporsi scambievolmente,[14] come se si dica definizione di alcuna cosa, *animale insensibile* (imperocchè quella composizione, la quale implica cioè che alcun animale è insensibile, è falsa). E così la definizione non dicesi vera o falsa se non per ordine alla composizione, in quella guisa che anche la cosa dicesi vera per ordine all'intelletto. È adunque manifesto dalle cose dette, che il vero primamente è detto della composizione, o divisione dell'intelletto; secondaria-

mente delle definizioni delle cose secondochè esse implicano la composizione vera o falsa; in terzo luogo delle cose secondochè sono adequate all'intelletto divino, ovvero sono atte nate ad essere adequate all'intelletto umano;[15] in quarto luogo dell'uomo che è elettivo de' suoi discorsi veri o falsi, ovvero che fa di sè, o d'altre cose estimazione vera o falsa per ciò che dice o fa. Le voci poi nel medesimo modo ricevono la predicazione della verità, siccome gl'intendimenti da esse significati.

Adunque quanto è al primo argomento si dee dire che, quantunque la formazione della quiddità sia la prima operazione dell'intelletto, tuttavia per lei non ha l'intelletto alcun che proprio che possa adequarsi alla cosa, e perciò non è ivi propriamente la verità. — E per questo è manifesta la soluzione del secondo argomento.

Articolo IV.

Se una soltanto sia la verità, per la quale sieno tutte le cose vere.

In quarto luogo si cerca se sia una soltanto la verità, per la quale sieno tutte le cose vere. 1. E pare che sì. Imperocchè Anselmo nel libro della *Verità* (Cap. XIII) dice, che siccome il tempo si ha a tutte le cose temporali, così la verità a tutte le cose vere: ma il tempo così si ha a tutte le cose temporali, che è un tempo soltanto: dunque così la verità si avrà a tutte le cose vere, che sarà soltanto una la verità. — Ma è da dire che la verità è detta doppiamente; in un modo, in quanto è il medesimo che l'entità della cosa, come la definisce Agostino nel libro de' *Soliloquj* (Cap. 5): *Il vero è ciò che è*; e così è necessario che sieno più verità secondochè più sono l'essenze delle cose. In un altro modo è detta, in quanto esprime sè nell'intelletto, secondochè

la definisce Ilario: *Il vero è dichiarativo dell'essere;* e in questo modo, essendochè nulla possa manifestare alcun che all'intelletto se non secondo la virtù della prima verità divina, tutte le verità in certa maniera sono una cosa sola in muovere l'intelletto; sì come tutti i colori sono una sola cosa in muover la vista, in quanto muovono essa in ragione di una sola cosa, cioè della luce.

2. All'incontro, il tempo è un solo di numero di tutte le cose temporali: se dunque così si ha la verità alle cose vere, siccome il tempo alle temporali, è necessario che di tutti i veri sia una di numero la verità; nè basta che tutte le verità sieno una sola cosa in muovere, ovvero che sieno una sola cosa nell' esemplare.

3. Inoltre; Anselmo nel libro della *Verità* (Cap. XIII) così argomenta: Se di più cose vere sono più verità, è necessario che le verità variino secondo la variazione delle cose vere: ma le verità non variano per variare delle cose vere, perchè distrutte le cose vere o rette, ancora rimane la verità e la rettitudine, secondo la quale sono vere o rette: dunque è una soltanto la verità. Prova la minore per questo, che distrutto il segnato, ancora rimane la rettitudine della significazione; perchè è retto che sia significato ciò, che quel segno significava: e per la medesima ragione distrutta qualsivoglia cosa vera o retta, rimane la rettitudine, o la verità di lei.

4. Inoltre; nelle cose create nessuna verità è ciò di cui è verità, siccome la verità dell'uomo non è l'uomo, e la verità della carne non è la carne: ma qualunque ente creato è vero: dunque nessun ente creato è la verità; dunque la verità è un che increato, ed è soltanto una la verità.

5. Inoltre; nelle creature nulla è maggiore della mente umana, se non Dio, come dice Agostino: ma la verità, come prova Agostino nel libro de' *Soliloquj* (Lib. 2, Cap. 2 e 3) è maggiore della mente umana; perchè non può

dirsi che sia minore; avendo così la mente umana a giudicare della verità, il che è falso: imperocchè non giudica di lei, ma secondo lei, siccome il giudice non giudica della legge, ma secondo la legge, com'esso dice nel libro della *Vera Religione* (Cap. 31). Similmente nè anche può dirsi che a lei sia uguale, perchè l'anima giudica tutte le cose secondo la verità, non però secondo sè stessa. Dunque la verità non è se non Dio, e così una soltanto è la verità.

6. Ancora; Agostino prova nel libro delle 83 *Questioni* (*Quæst.* 9, *in princip.*), che la verità non si percepisce col senso del corpo, in questo modo: Nulla si percepisce col senso del corpo se non il mutabile: ma la verità e immutabile: dunque col senso non si percepisce. Similmente si può arguire: ogni cosa creata è mutabile; la verità non è mutabile; dunque non è una creatura; dunque è cosa increata; dunque è una soltanto la verità.

7. Ancora; ivi pure Agostino arguisce questo medesimo, in tal modo: Niun sensibile è il quale non abbia alcun che simile al falso, talchè nol si possa discernere; imperocchè, per lasciar l'altre cose, tutte quelle che per il corpo sentiamo, anche quando le non sono presenti ai sensi, tuttavia patiamo le immagini di loro come se fossero affatto presenti; come nel sonno, ovvero nel furore: ma la verità non ha alcun che simile al falso: dunque col senso non si percepisce. Similmente si può argomentare: Ogni creata cosa ha alcun che simile al falso in quanto ha alcun che di difetto: dunque nessuna cosa creata è la verità; e così è soltanto una la verità.

Al contrario; 1. Agostino nel libro della *Vera Religione* (*Cap. 36, circa il mezzo*) dice: *Siccome la similitudine è la forma delle cose simili, così la verità è la forma delle cose vere:* ma di più cose simili sono più similitudini: dunque di più cose vere sono più verità.

2. Inoltre; siccome ogni verità creata deriva dalla ve-

rità increata e da lei ha sua virtù; così ogni lume intelligibile dalla prima luce deriva esemplarmente, ed ha virtù di manifestare. Tuttavia si dice che sono più lumi intelligibili, com'è manifesto per Dionigi: dunque similmente si deve concedere che sieno più verità.

3. Inoltre; i colori, quantunque muovano la vista in virtù della luce, pure semplicemente[16] sono detti più e differenti; e non posson dirsi una sola cosa, se non sotto un certo rispetto.[17] Adunque, e benchè tutte le verità create esprimano sè nell'intelletto in virtù della prima verità, non per questo da ciò potranno dirsi una sola verità, se non sotto un certo rispetto.

4. Inoltre; siccome la verità creata non può manifestarsi nell'intelletto se non in virtù della verità increata, così nessuna potenza creata può operare alcun che se non in virtù della potenza increata. Nè per questo in alcun modo diciamo essere una sola potenza di tutte le cose che hanno potenza. Dunque nemmeno si dee dire in modo alcuno che una sia la verità di tutte le cose vere.

5. Inoltre; Iddio è comparato alle cose nell'abitudine di triplice causa, cioè efficiente, esemplare e finale, e per una certa appropriazione l'entità delle cose si riferisce a Dio come a causa efficiente, la verità com'a causa esemplare, la bontà com'a causa finale; quantunque ancora possano ciascuna cosa singolarmente a ciascuna singolarmente riferirsi secondo la proprietà della locuzione. Ma non diciamo con alcuna maniera di locuzione che una sia la bontà di tutte le cose buone, o una l'entità di tutti gli enti. Dunque nè manco dobbiamo dire una la verità di tutte le cose vere.

6. Ancora; quantunque sia una la verità increata da cui tutte le verità create sono estratte, non per questo le son estratte da essa nel medesimo modo; perchè quantunque essa similmente si abbia a tutte le cose, non però tutte le cose similmente si hanno ad essa, com'è detto nel libro

delle *Cause* (*Propos. 22*, *inter opera Aristot.*); onde in altro modo si estrae da essa la verità de' necessarii e de' contingenti. Ma il diverso modo d'imitare l'esemplare divino fa la diversità nelle cose create; dunque similmente sono più verità create.

7. Ancora; la verità è una adequazione della cosa e dell'intelletto: ma rispetto alle cose diverse nella specie non può esser una l'adequazione della cosa all'intelletto: adunque, conciossiachè le cose vere sieno nella specie diverse, non può esser una la verità di tutti i veri.

8. Ancora; Agostino dice nel libro duodecimo della *Trinità* (Cap. 15): *Si deve credere la natura della mente umana essere così connessa con le cose intelligibili; che in una certa luce di suo genere intuisca tutto ciò che conosce:* ma la luce secondo la quale l'anima conosce tutte le cose, è la verità: dunque la verità è del genere di essa anima, e così è necessario che la verità sia cosa creata; e così nelle diverse creature saranno diverse verità.

Si risponde doversi dire che, come dalle cose predette (Art. 2) è manifesto, la verità propriamente trovasi nell'intelletto umano o divino, siccome la sanità nell'animale. Nell'altre cose poi si trova per una relazione all'intelletto, siccome anche la sanità è detta di certe altre cose, in quanto sono effettive, ovvero conservative della sanità dell'animale. Adunque certo nell'intelletto divino è la verità propriamente e primamente; nell'intelletto umano propriamente sì e secondariamente; nelle cose poi impropriamente e secondariamente, perchè non c'è se non per rispetto all'una od all'altra delle due verità. La verità dunque dell'intelletto divino è una soltanto, dalla quale derivano più verità, in quella guisa che da una sola faccia d'uomo risultano più similitudini nello specchio, siccome dice la Glossa (*di Agostino*) sopra quel detto del Salmista: *Diminuite sono le verità ne' figliuoli degli uomini* (*Psal. XI*). Le verità poi

che sono nelle cose, son più, sì com'anche l'entità delle cose. La verità poi che delle cose è detta in paragone all'intelletto umano, è alle cose in certo modo accidentale; perchè posto che l'intelletto umano non fosse nè potesse essere, tuttavia la cosa permarrebbe nella sua essenza. Ma la verità che di loro è detta in comparazione all'intelletto divino, è ad esse inseparabilmente comunicata; imperocchè non posson sussistere se non per l'intelletto divino che le produce in essere. Prima ancora trovasi la verità nella cosa per comparazione all'intelletto divino, chè all'umano; conciossiachè all'intelletto divino sia comparata quasi a causa; all'umano poi in certo modo come ad effetto, in quanto l'intelletto dalle cose riceve la scienza. Così dunque alcuna cosa più principalmente dicesi vera in ordine alla verità dell'intelletto divino che in ordine alla verità dell'intelletto umano. Se dunque si riceva la verità propriamente detta, secondo la quale tutte le cose principalmente son vere; così tutte le cose son vere di una sola verità, cioè della verità dell'intelletto divino; e così Anselmo parla della verità nel libro della *Verità*. Se poi si prenda la verità propriamente detta, secondo cui le cose secondariamente diconsi vere; così sono di più veri più verità nelle diverse anime. Se poi prendasi la verità impropriamente detta, secondo la quale tutte le cose son dette vere; così sono di più veri più verità; ma di una sola cosa una soltanto è la verità. Sono poi denominate vere le cose dalla verità che è nell'intelletto divino, ovvero nell'intelletto umano, siccome si denomina sano il cibo dalla sanità che è nell'animale, e non siccome da forma inerente; ma dalla verità che è in essa cosa (la quale nient'altro è che l'entità all'intelletto adequata, ovvero adequante a sè l'intelletto) siccome da forma inerente; in quella guisa che il cibo è denominato sano dalla qualità sua, onde sano è detto.

Adunque quanto è al primo argomento si dee dire, che

il tempo è comparato alle cose temporali, siccome la misura ai misurati; onde è manifesto che Anselmo parla di quella verità che è soltanto misura di tutte le cose vere; e codesta è una soltanto, siccome il tempo uno, come nel secondo argomento si conchiude. La verità poi che è nell'intelletto umano ovvero nelle cose stesse, non è comparata alle cose, siccome misura estrinseca e comune ai misurati, ma o siccome misurato alla misura, com'è della verità dell'intelletto umano, e così è necessario che la varii secondo la varietà delle cose; o siccome misura intrinseca, com'è della verità che è in esse cose; ed anche queste misure è necessario che moltiplichino secondo la pluralità de' misurati, siccome de' diversi corpi sono le dimensioni diverse. — Quanto è al 2º argomento, concediamo.

Quanto al 3º è da dire che la verità, la quale rimane distrutte le cose, è la verità dell'intelletto divino; e questa semplicemente è una di numero: ma la verità che è nelle cose ovvero nell'anima, varia al variar delle cose.

Quanto al 4º dobbiam dire, che quando si dice, *nessuna cosa è la sua verità*, e' s' intende delle cose che hanno l'essere compiuto in natura; sì come quando si dice, *nessuna cosa è il suo essere;* e tuttavia l'essere della cosa è una certa cosa creata; e nel medesimo modo la verità della cosa è alcun che creato.

Quanto al 5º si deve dire che la verità, secondo la quale l'anima giudica di tutte le cose, è la verità prima. Imperocchè siccome dalla verità dell'intelletto divino derivano nell'intelletto angelico le specie innate delle cose, secondo le quali ei le cose tutte conosce; così dalla verità dell'intelletto divino esemplarmente procede nell'intelletto nostro la verità de' primi principii, secondo la quale di tutte cose noi giudichiamo. E perchè per lei giudicar non possiamo se non secondochè è una similitudine della prima verità; perciò secondo la prima verità è detto che noi giudichiamo di tutte le cose.

Quanto al 6° è da dire che quella verità immutabile è la verità prima; e questa nè col senso si percepisce, nè è alcun che creato.

Quanto al 7° dobbiam dire, che anch' essa verità creata non ha alcun che simile al falso, quantunque l' abbia qualsiasi creatura: imperocchè intanto ha la creatura alcun che simile al falso, in quanto è deficiente: ma la verità non segue la creatura da quella parte in cui è deficiente, ma si secondochè recede dal difetto conformata alla prima verità.

Degli argomenti in contrario poi è da dire, quanto al primo, che la similitudine propriamente ritrovasi nell' uno e nell' altro de' simili; ma la verità essendo una certa convenienza dell' intelletto con la cosa, non propriamente si trova nell' uno o nell' altra, ma sì nell' intelletto: onde essendo uno l' intelletto, cioè il divino, secondo la conformità del quale tutte le cose diconsi vere; è necessario che tutte le cose sien vere secondo una sola verità, quantunque in più simili sieno più diverse similitudini.

Quanto al 2° si dee dire; che quantunque il lume intelligibile sia esemplato dal lume divino, tuttavia lume propriamente dicesi eziandio degl' intelligibili lumi creati; ma non la verità con proprietà si dice delle cose propriamente esemplate dall' intelletto divino; e perciò non diciamo un solo lume, siccome diciamo una sola verità.

E similmente si dee dire quanto al 3° circa i colori; perchè i colori propriamente diconsi visibili, quantunque non si veggano se non per la luce. — E similmente è a dire quanto al 4° circa la potenza, e al 5° circa l'entità.

Quanto al 6° dobbiam dire, che quantunque le cose sieno difformemente esemplate dalla verità divina, tuttavia non si esclude per questo che le cose sieno vere per una sola verità, e non per più, propriamente parlando; perchè ciò che in diverso modo è ricevuto nelle cose esemplate, non pro-

priamente dicesi verità, siccome propriamente è detto verità nell' esemplare.

Quanto al 7° è a dire, che quantunque quelle cose che sono diverse nella specie, dalla parte delle cose, non sieno di una sola adequazione adequate all' intelletto divino; tuttavia l' intelletto divino, a cui tutte le cose sono adequate, è uno; e dalla parte di lui è una l' adequazione con le cose tutte, quantunque non tutte a lui nel medesimo modo sieno adequate; e perciò nel modo predetto la verità di tutte le cose è una.

Quanto all' 8° dobbiam dire che Agostino parla della verità esemplata da essa mente divina nella mente nostra, si come la similitudine della faccia risulta nello specchio; e tali verità risultanti nelle anime nostre dalla prima verità, sono molte, come fu detto (*nel corpo dell' articolo*). Ovvero dobbiam dire che la verità prima è in un certo modo del genere dell' anima, prendendo il genere largamente, secondo che tutte le cose intelligibili o incorporee diconsi di un solo genere,[18] in quel modo che si dice negli *Atti* (degli Apostoli, XVII, 28): *Imperocchè di esso* (Dio) *anche noi siamo genere.*[19]

ARTICOLO V.

Se oltre la prima sia alcun' altra verità eterna.

In quinto luogo si cerca se alcun' altra verità oltre la prima sia eterna. 1. E pare che sì. Imperocchè Anselmo dice nel *Monologio* (Cap. XVIII), parlando delle cose enunciabili: *O si dica che la verità ha, o s' intenda che non ha principio o fine, non può esser la verità chiusa da alcun principio o fine:* ma ogni verità s' intende che abbia principio o fine, ovvero che non abbia principio o fine: dunque nessuna verità è chiusa da principio o da fine. Ma tutto ciò che è tale è eterno: dunque ogni verità è eterna.

2. Inoltre, tutto ciò, l'essere del quale segue alla distruzione dell'esser suo, è eterno; perchè, o si ponga che sia o che non sia, segue che sarà; ed è necessario secondo un qualsiasi tempo porre di una cosa qualunque, che sia o che non sia: ma alla distruzione della verità segue che sia la verità; perchè se la verità non è, è vero che la verità non è; e nulla può esser vero se non per la verità: dunque la verità è eterna.

3. Inoltre; se la verità degli enunciabili non è eterna, dunque sarà l'assegnare quando non sarà la verità degli enunciabili: ma allora questo enunciabile è vero, che nulla è la verità degli enunciabili: dunque è la verità degli enunciabili; il che è contrario a quel che fu dato. Dunque non può dirsi che la verità degli enunciabili non sia eterna.

4. Inoltre; il Filosofo prova nel primo delle cose fisiche (*Com.* 82) che la materia è eterna (quantunque ciò sia falso) per questo che rimane dopo la sua corruzione ed è innanzi la sua generazione: perchè se si corrompe, in alcunchè si corrompe; e se è generata, d'alcunchè è generata: ciò poi di che alcuna cosa è generata, e ciò in che si corrompe, è la materia. Ma similmente la verità, se pongasi che venga corrotta ovvero generata, segue ch'ella sia avanti la sua generazione e dopo la sua corruzione; perchè se è generata, è mutata dal non essere nell'essere; e se è corrotta è mutata dall'essere nel non essere. Quando poi non è la verità, è vero il dire che la verità non è; il che certamente non può essere, se la verità non sia. Dunque la verità è eterna.

5. Inoltre; tutto ciò che non può concepirsi non essere, è eterno; perchè tutto ciò che può non essere, si può concepir che non sia: ma la verità anche degli enunciabili non può concepirsi non essere, perchè l'intelletto non può concepire cosa alcuna, se non comprenda quella esser vera: dunque la verità degli enunciabili è eterna.

6. Inoltre; Anselmo così argomenta nel *Monologio* (Cap. XVIII.): *Pensi chi può quando cominciò, o quando non fu questo vero.*

7. Ancora; quello che è futuro, sempre fu futuro, e quello che è passato, sempre sarà passato: ma per questo la proposizione del futuro è vera, perchè è alcun che il futuro; e per questo la proposizione del passato è vera, perchè è alcun che il passato. Dunque la verità della proposizione del futuro sempre fu; come la verità della proposizione del passato sempre sarà; e così non solamente la verità prima è eterna, ma molte altre.

8. Ancora; Agostino dice nel libro del Libero Arbitrio, che nulla è più eterno che la ragione del circolo,[20] e che due e tre fan cinque: ma la verità di queste cose è creata: dunque altra verità oltre la prima verità è eterna.

9. Ancora; alla verità della enunciazione non si ricerca che in atto si enunci alcunchè; ma basta che sia ciò di cui può formarsi l'enunciazione: ma prima che il mondo fosse, fu alcunchè di cui potè pure enunciarsi, oltre Dio: dunque prima che il mondo fosse fatto fu la verità degli enunciabili. Ma tutto ciò che fu avanti il mondo, è eterno: dunque la verità degli enunciabili è eterna; e così il medesimo che dianzi. Si prova la media. Il mondo è stato fatto di niente, cioè dopo niente: dunque prima che il mondo fosse, era il non essere: ma la enunciazione vera non solo si forma di ciò che è, ma eziandio di ciò che non è; perchè siccome accade che veramente si enunci essere ciò che è; così accade che veramente si enunci che ciò che non è, non è; com'è detto *in primo Perihermenias*. Dunque prima che il mondo fosse, fu onde potè formarsi la vera enunciazione.

10. Ancora; tutto quello che si sa, è vero mentre si sa: ma Dio abeterno seppe tutti gli enunciabili: dunque la verità di tutti gli enunciabili è abeterno; e così più verità sono eterne. — Ma si dee dire che da ciò non segue che

quelli sieno veri in sè stessi, ma sì nell'intelletto divino.

11. Ma al contrario, secondo questo è necessario che quelle cose sieno vere secondo che sono sapute; ma abeterno tutte le cose sono sapute da Dio, non solo secondochè sono nella mente di lui, ma sì in propria natura esistenti. Nell'*Ecclesiastico*, XXIII.: *Al Signore Dio nostro tutte le cose furon note prima che fosser create; siccome anche dopo il compimento le conosce tutte;* e così conosce le cose dopo che furon fatte, non altrimenti che avanti. Dunque abeterno furono più verità non solamente nell' intelletto divino, ma eziandio secondo sè.

12. Ancora; secondo questo si dice alcun che essere semplicemente, secondochè è nel suo compimento: ma la ragione della verità compiesi nell' intelletto: se dunque nell'intelletto divino furono abeterno più veri semplicemente, si dee concedere che più verità sieno eterne.

13. Ancora; nella *Sapienza*, Capitolo primo: *La giustizia perpetua è anche immortale:* ma la verità è parte della giustizia, come dice Tullio nella *Rettorica* (lib. 2. *De Invent.*): dunque è perpetua ed immortale.

14. Inoltre; gli universali sono perpetui e incorruttibili: ma il vero è massimamente universale, perchè si converte coll' ente: dunque la verità è perpetua e incorruttibile. — Ma si dovrà dire che l' universale non si corrompe per sè, bensì per accidente.

15. Ma al contrario, più deve denominarsi alcunchè per ciò che gli conviene per sè, che per ciò che gli conviene per accidente. Se dunque la verità per sè parlando, è perpetua e incorruttibile, e non si corrompe nè è generata se non per accidente, semplicemente deve concedersi che la verità universalmente detta sia eterna.

16. Inoltre; abeterno Iddio fu primo del mondo: dunque la relazione di priorità in Dio fu abeterno. Ma posto uno de' relativi, è necessario porre anche l' altro:

dunque abeterno fu la posteriorità del mondo a Dio: dunque in alcun modo fu qualche cosa oltre Dio abeterno, alla quale si compete la verità; e così il medesimo che innanzi. — Ma dovrà dirsi che quella relazione di priorità e di posteriorità non è alcunchè nella natura delle cose, ma sì nella ragione soltanto.[21]

17. Al contrario, siccome dice Boezio in fine della *Consolazione* (Lib. 5, *prosa ult.*): Dio è primo del mondo per natura, ancorchè il mondo fosse stato sempre: dunque quella relazione di priorità è una relazione di natura, e non di ragione soltanto.

18. Inoltre; la verità della significazione è una rettitudine della significazione: ma abeterno fu retto che alcunchè fosse significato: dunque la verità della significazione fu abeterno.

19. Inoltre; abeterno fu vero che il Padre abbia generato il Figliuolo, e lo Spirito Santo sia proceduto dall'uno e dall'altro: ma queste cose son più: dunque più veri furono abeterno. — Ma si dovrà dire che codeste cose son vere di una sola verità; onde non segue che più verità sieno abeterno.

20. Ma al contrario; per altro il Padre è Padre e genera il Figliuolo; per altro il Figliuolo è Figliuolo e spira lo Spirito Santo. Ora per ciò che il Padre è Padre, questa proposizione è vera: il Padre genera il Figliuolo, ovvero; il Padre è Padre: per ciò poi che il Figliuolo è Figliuolo, questa proposizione è vera: il Figliuolo è generato dal Padre. Dunque tali proposizioni non son vere di una sola verità.

21. Inoltre, quantunque uomo e risibile si convertano, tuttavia non è la medesima la verità dell'una e dell'altra di queste proposizioni: l'uomo è uomo; e: l'uomo è risibile; per ciò che non è la medesima proprietà quella che vien predicata da questo nome *uomo*, e

quella che vien predicata da questo nome *risibile*. Similmente non è la medesima proprietà quella, cui importa questo nome *Padre*, e questo nome *Figliuolo:* dunque non è la medesima la verità delle dette proposizioni. — Ma si dovrà dire che codeste proposizioni non furono abeterno.

22. Ma al contrario, ogni qualvolta è un intelletto che può enunciare, vi può essere la enunciazione: ma abeterno fu l'intelletto divino intendente che il Padre è Padre, e che il Figliuolo è Figliuolo; e così enunciante ossia dicente, essendo, secondo Anselmo (*Monol.* Cap. XXXII), il medesimo pel sommo spirito il dire che l'intendere. Dunque le enunciazioni predette furono abeterno.

Ma all'opposto; 1. nessuna cosa creata è eterna: ogni verità fuorchè la prima è creata: dunque la sola verità prima è eterna.

2. Inoltre; l'ente e il vero si convertono: ma solo un ente è eterno: dunque una sola verità è eterna.

Si risponde doversi dire che, siccome fu detto già (art. 3.), la verità importa una adequazione e commensurazione; onde secondo questo alcun che vien denominato vero, com'anche commisurato. Si misura poi il corpo con misura intrinseca, siccome con la linea, o con la superfice, o con la profondità; e con misura estrinseca, siccome il locato col luogo, e il moto col tempo, e il panno col braccio. Onde anche può alcuna cosa denominarsi vera doppiamente: in un modo dalla verità inerente; nell'altro modo dall'estrinseca verità; e così tutte le cose sono denominate vere dalla prima verità: e perchè la verità che è nell'intelletto è misurata dalle cose stesse, segue che non solamente la verità della cosa, ma anche la verità dell'intelletto,[22] ovvero della enunciazione da cui l'intelletto vien significato, sia denominata dalla prima verità. In questa adequazione o commensurazione dell'intelletto e della cosa poi non si ricerca che l'uno e l'altro degli estremi sia in

atto. Imperocchè l' intelletto nostro può ora essere adeguato a queste cose che saranno in futuro, ma che ora non sono: se no, non sarebbe vera questa proposizione: L' Anticristo nascerà; onde la è denominata vera dalla verità che è nell' intelletto soltanto; anche quando non è la cosa stessa. Similmente anco l' intelletto divino può essere adeguato abeterno a queste cose, che abeterno non furono, ma furon fatte nel tempo; e così quelle che sono nel tempo, ponno essere denominate vere abeterno dalla verità eterna. Se poi prendiamo la verità per la verità dei creati veri in loro inerente, la quale noi ritroviamo nelle cose e nell' intelletto creato; così la verità non è eterna, nè delle cose, nè degli enunciabili; conciossiachè non sieno abeterno esse cose, ovvero gl'intelletti a cui le verità sono inerenti. Ma se si prenda la verità de'veri creati per la quale tutte le cose sono denominate vere, siccome estrinseca misura che è la verità prima; così di tutto, e delle cose e degli enunciabili e degl' intelletti, la verità è eterna: e tale eternità della verità è cerca diligentemente da Agostino nel libro *de' Soliloquj* (Lib. 2, cap. 3 et 4), e da Anselmo nel *Monologio*. Onde Anselmo dice nel libro della *Verità* (Cap. I. e X.): *Intender puoi come io provai nel mio Monologio non avere la somma verità principio o fine, per la verità del discorso.* Questa prima verità poi non può essere di tutte le cose se non che una. Imperocchè nell' intelletto nostro non diversifica la verità se non doppiamente: in un modo per la diversità delle cose conosciute, di cui ha diverse concezioni le quali sono seguite da diverse verità nell' anima: nell' altro modo per la diversa maniera d' intendere. Imperocchè il corso di Socrate è una cosa sola; ma l'anima che componendo e dividendo cointende il tempo, com' è detto nel terzo dell' *Anima* (*Com.* 22. et 23), in diversa guisa intende il corso di Socrate, come presente, passato e futuro; e secondo ciò forma le diverse concezioni,

nelle quali ritrovansi diverse verità. Nè l'uno nè l'altro poi di questi modi di diversità può trovarsi nella divina cognizione. Imperocchè e'non ha (*Dio*) delle diverse cose diverse cognizioni, ma con una sola cognizione conosce tutte le cose; giacchè per un che solo, cioè per la sua essenza le conosce, non in ciascuna singolarmente appuntando il proprio conoscimento, come dice Dionigi nel libro de' *Divini nomi* (Cap. 7). Similmente la cognizione di lui non concerne alcun tempo, essendo misurata dall'eternità, la quale astrae da ogni tempo, ogni tempo contenendo. Onde resta che non sieno più verità abeterno, ma una soltanto.

Adunque quanto è al primo argomento si dee dire che, siccome Anselmo spone sè stesso nel libro della *Verità*, perciò disse che la verità della enunciazione non è chiusa da principio e da fine; [23] non che senza principio fosse quel discorso; ma perchè non si può intendere che, dato un tal discorso, la verità gli possa mancare; quel discorso cioè di cui trattava, col quale vien significato essere veramente alcun che il futuro. Onde per ciò è manifesto, che non volle affermare che la verità inerente alla cosa creata, o il discorso, fosse senza principio e fine, ma sì la verità prima, dalla quale siccome da misura estrinseca la enunciazione dicesi vera.

Quanto al 2° si deve dire che fuori dell'anima due cose ritroviamo, cioè la cosa stessa e le privazioni e le negazioni [24] della cosa; le quali due cose certamente non nel medesimo modo si hanno alla verità, perchè non nel medesimo modo si hanno all'intelletto. Imperocchè essa cosa per la specie che ha, è adeguata all'intelletto divino, siccome la cosa artificiale all'arte; e per virtù della medesima specie ell'è nata ad adeguarsi l'intelletto nostro; inquanto per la similitudine di sè ricevuta nell'anima, fa di sè la cognizione. Ma il non ente considerato fuori dell'anima, nè ha alcun che onde sia adeguato all'in-

telletto divino, nè onde faccia la cognizione di sè nell'intelletto nostro. Laonde, che e' sia adeguato a qualunque intelletto non è da se stesso non ente, ma sì da esso intelletto che la ragione del non ente riceve in se stesso. La cosa poi che è alcunchè positivo fuori dell'anima, ha alcunchè in sè onde vera possa dirsi. Non è poi così del non essere della cosa; ma tutto ciò che a lei si attribuisce, è per parte dell'intelletto. Adunque quando dice che la verità non è, ciò è vero; perchè la verità che qui vien significata, essendo del non ente, nulla ha se non nell'intelletto. Onde alla distruzione della verità che è nella cosa, non segue se non l'essere della verità che è nell'intelletto. E così è manifesto che da ciò non può concludersi se non la verità che è nell'intelletto, la quale è eterna; ed è necessario certamente ch'ella sia nell'intelletto eterno; ed è questa la verità eterna. Onde dalla predetta ragione è dimostro, che la sola verità prima è eterna. — E per questo è manifesta la soluzione al 3° e al 4° argomento.

Quanto al 5° è a dire che non può intendersi semplicemente che la verità non sia; pure si può intendere che non sia alcuna verità creata, sì com'anche si può intendere che non sia alcuna creatura. Imperocchè l'intelletto può intendere sè non essere e sè non intendere, quantunque non intenda senza questo ch'ei sia, ovvero intenda; perciocchè non è necessario che tutto ciò che l'intelletto intendendo ha, intendendo intenda; perchè non sempre riflette sopra sè stesso; e perciò non è inconveniente se intenda che la verità creata, senza cui non può intendere, non sia.

Quanto al 6° si deve dire, che ciò che è futuro, in quanto è futuro, non è; e similmente il passato, in quanto tale. Onde la ragione della verità del passato e del futuro, siccome anche della verità del non ente è la medesima; dalla quale non può concludersi la eternità di alcuna ve-

rità, se non della prima, come fu detto (*nel corpo dell' articolo*).

Quanto al 7° si dee dire, che le parole di Agostino devono intendersi così, che quelle cose sono eterne secondochè sono nella mente divina; ovvero che è preso l' eterno per il perpetuo.

Quanto all' 8° dobbiam dire, che quantunque la enunciazione vera si faccia dell' ente e del non ente; non per questo l'ente e il non ente si hanno alla verità nel medesimo modo, come dalle cose dette (*nella soluzione al 2° argomento*) è manifesto; dalle quali è pur manifesta la soluzione di ciò che si obbietta.

Quanto al 9° si dee dire, che abeterno seppe Dio più enunciabili, ma nondimeno quei più seppe con una sola cognizione. Onde abeterno non fu se non una sola verità, per la quale la divina cognizione fu vera di più cose, le quali doveano essere nel tempo.

Quanto al 10° è da dire che, siccome dalle predette cose è manifesto, l'intelletto non solo è adeguato a queste cose che sono in atto, ma anche a quelle che in atto non sono; precipuamente l' intelletto divino, pel quale il passato e il futuro sono una medesima cosa. Onde quantunque le cose non sieno state abeterno nella propria natura, nondimeno l' intelletto divino fu adequato alle cose che nella propria natura doveano essere nel tempo; e perciò abeterno ebbe cognizione vera delle cose eziandio nella propria natura, quantunque abeterno non sieno state le verità delle cose.[25]

Quanto all' 11° è a dire che, quantunque la ragione della verità si compia nell'intelletto, non per questo si compie nell' intelletto la ragione della cosa. Laonde, quantunque si conceda semplicemente, che la verità delle cose tutte fu abeterno per questo ch' ella fu nell' intelletto divino, non può tuttavia concedersi semplicemente che le

cose vere furono abeterno per questo che furono nell' intelletto divino.

Quanto al 12° s'ha a dire che ciò s' intende della giustizia divina; oppure, se s' intenda della giustizia umana, allora si dice che è perpetua, sì com' anche le cose naturali diconsi perpetue, nel modo che diciamo, che il fuoco sempre si muove in sù per inclinazione di natura ove non sia impedito: e perchè la virtù, come dice Tullio *(Lib. 2 De Invent.)*, è un abito a modo di natura consentaneo alla ragione, quanto è dalla natura della virtù, ella ha una indeficiente inclinazione al suo atto, quantunque alcuna volta e' le sia impedito; e perciò anche nel principio de' *Digesti (in Digesto veteri, lib. 1, tit. 1, lege 10)* è detto che la giustizia è *una costante e perpetua volontà che dà a ciascuno il suo diritto.* E tuttavia la verità di cui ora parliamo, non è parte della giustizia; ma sì la verità che è nelle confessioni da farsi in giudizio.

Quanto al 13° si deve dire che quel detto, l'*universale è perpetuo e incorruttibile*, Avicenna l' espone doppiamente: primo, che dicesi perpetuo e incorruttibile per ragione dei particolari, i quali non cominciarono nè mancheranno mai secondo coloro che tengono l'eternità del mondo; imperocchè la generazione è a questo, secondo il Filosofo, che si salvi il perpetuo essere nella specie, il quale nell'individuo non può salvarsi: secondo, che si dica perpetuo perchè non si corrompe per sè, ma sì per accidente alla corruzione dell' individuo.

Quanto al 14° è da dire che alcunchè s'attribuisce ad alcuna cosa per sè doppiamente. In un modo positivamente, siccome al fuoco si attribuisce l' esser portato in sù; e da tale per sè alcuna cosa vien denominata, anzichè da quello che è per accidente: imperocchè piuttosto noi diciamo che il fuoco è portato in sù, e che è di quelle cose le quali son portate in sù, anzichè di quelle che in giù

son portate; quantunque il fuoco per accidente alcuna volta sia portato in giù, com'è manifesto nel ferro infuocato. Alle volte viene attribuito per sè per ragione di remozione; per questo cioè che si rimuovano da esso quelle cose, che sono nate a indurre una contraria disposizione. Laonde, se per accidente alcun che di loro avvenga, quella disposizione sarà semplicemente enunciata contraria; sì come l'unità per sè vien attribuita alla materia prima, non per posizione di alcuna forma d'unità, ma per remozione delle forme diversificanti. Onde quando avvengono delle forme distinguenti la materia, più semplicemente diciamo essere più materie che una. E così è nel proposito: imperocchè non è detto l'universale incorruttibile, quasi abbia alcuna forma d'incorruzione; ma perchè non convengono a lui secondo sè le disposizioni materiali che sono cause di corruzione negl'individui, onde l'universale esistente nelle cose è detto che si corrompe in questa cosa e in quella.

Quanto al 15º è da dire che, conciossiachè tutti gli altri generi, in quanto tali, pongono alcun che nella natura delle cose (imperocchè la quantità per ciò stesso che è quantità dice qualche cosa); la sola relazione da ciò che è tale non ha di porre alcun che nella natura delle cose, non predicando ella alcun che, ma ad alcun che. Onde si trovano certe relazioni, le quali non pongono niente nella natura delle cose, ma sì nella ragione soltanto: il che veramente accade in quattro modi, come può aversi da' detti del Filosofo e d'Avicenna. Primo, quando alcun che si riferisce a sè stesso, come quando diciamo il medesimo al medesimo; imperocchè se questa relazione ponesse alcun che nella natura delle cose aggiunto a quello che è detto il medesimo, e'sarebbe un procedere in infinito nelle cose; perchè essa relazione per cui alcuna cosa direbbesi la medesima, sarebbe la medesima a sè per altra relazione,

e così in infinito. Secondo, quando essa relazione si riferisce ad alcun che. Imperocchè non può dirsi, che la paternità si riferisca al suo soggetto per altra relazione media; perchè anche quella media relazione avrebbe bisogno d'altra media relazione, e così in infinito. Onde quella relazione che vien significata nella comparazione della paternità al soggetto, non si dice che sia nella natura delle cose, ma nella ragione soltanto. Terzo, quando uno de' relativi dipende dall' altro, e non viceversa, sì come la scienza dipende dallo scibile, e non viceversa; onde la relazione della scienza allo scibile è alcunchè nella natura delle cose, ma non la relazione dello scibile alla scienza, la quale è nella ragione soltanto. Quarto, quando l'ente è comparato al non ente; come quando diciamo che noi siamo primi verso quelli che son per essere dopo noi; se ne seguirebbe che potrebbono essere infinite le relazioni nel medesimo, se la generazione procedesse in infinito nel futuro. Da questi due ultimi modi adunque apparisce che quella relazione di priorità niente pone nella natura delle cose, ma nell' intelletto soltanto; sì perchè Dio non dipende dalle creature, sì perchè tale priorità dice una comparazione dell' ente al non ente. Onde da questo non seguirebbe che sia altra verità eterna se non nell' intelletto divino, il quale solo è eterno; e questa è la verità prima.

Quanto al 16° è a dire, che quantunque Dio per natura sia primo di tutte le creature; non per questo segue che quella relazione sia una relazione di natura, ma perchè la s' intende per la considerazione della natura di ciò che è detto primo e di ciò che è detto posteriore; in quella guisa che anche lo scibile dicesi primo per natura che la scienza, quantunque la relazione dello scibile alla scienza non sia nella natura delle cose.

Quanto al 17° deesi dire che quando si dice: ancorchè non esista la significazione è retto che alcun che

venga significato; ciò è vero secondo l'ordinazione delle cose esistente nell'intelletto divino; sì come ancora che non esista l'arca, è retto che l'arca abbia il coperchio, secondo l'ordinazione dell'arte nell'artefice. Laonde nè da ciò può aversi che altra verità sia eterna, fuorchè la prima.

Quanto al 18° si deve dire, che la ragione del vero si fonda sopra l'ente. Quantunque poi *in divinis* si pongano più persone, ovvero proprietà; pure non si pone ivi se non un solo essere; perchè l'essere *in divinis* non è detto se non essenzialmente; e di tutti questi enunciabili: il Padre è, ovvero genera; il Figliuolo è, ovvero è generato; secondochè si riferiscono alla cosa, è una sola verità, che è la verità prima ed eterna.

Quanto al 19° è da dire, che quantunque per altro il Padre sia Padre, e il Figliuolo sia Figliuolo, perchè la prima cosa è per la paternità, la seconda per la filiazione; nondimeno è il medesimo ciò per cui è il Padre, e ciò per cui è il Figliuolo, perchè l'una cosa e l'altra è per l'essenza divina che è una. La ragione poi della verità non si fonda sopra la ragione della paternità e della filiazione inquanto tali, ma sì sopra la ragione dell'entità: la paternità poi e la filiazione sono una sola essenza, e perciò una è la verità dell'una e dell'altra.

Quanto al 20° si dee dire che la proprietà che è predicata da questo nome *uomo* e da questo nome *risibile*, non è la medesima per l'essenza, nè ha un solo essere, com'è rispetto alla paternità e alla filiazione; e perciò l'argomento non è simile.

Quanto al 21° dobbiam dire, che l'intelletto divino non conosce le cose quantunque diverse, se non con un'unica cognizione, eziandio quelle che in sè stesse hanno diverse verità. Onde molto più non conosce se non con una sola cognizione tutte quelle tali cose, che delle persone

s' intendono. Onde pur di tutte loro non è se non una la verità.

Articolo VI.

Se la verità creata sia immutabile.

In sesto luogo si cerca se la verità creata sia immutabile. 1. E pare che sia immutabile. Anselmo nel libro della *Verità* (Cap. XIII) dice: *Io veggo che per questa ragione resta provato che la verità permane immobile:* la premessa ragione poi fu della verità della significazione, come apparisce dalle cose premesse (Art. 5). Dunque la verità degli enunciabili è immutabile; e per la medesima ragione la verità della cosa.

2. Inoltre; se la verità della enunciazione si muta, massimamente si muta al mutarsi della cosa: ma mutata la cosa, la verità della proposizione rimane: dunque la verità della enunciazione è immutabile. Si prova la media. La verità secondo Anselmo (Lib. *de Veritate*, cap. VII et XI), *è una certa rettitudine, in quanto adempie ciò che ricevè nella mente divina:* ma questa proposizione: Socrate siede, ricevè nella mente divina che significhi il sedere di Socrate, il qual sedere è da essa significato, anche che Socrate non segga: dunque anche che Socrate non segga, permane in lei la verità; e così la verità della predetta proposizione non si muta, ancorchè si muti la cosa.

3. Inoltre; se la verità si muta, questo non può essere se non mutate queste cose in cui la verità si ritrova; siccome nè alcune forme si dice che vengon mutate se non mutati i loro soggetti: ma la verità non si muta al mutarsi delle cose vere; perchè distrutte le cose vere, ancora rimane la verità, come provano Agostino, ed Anselmo (*De veritate*, cap. VII et XI). Dunque la verità è onninamente immutabile.

4. Inoltre; la verità della cosa è causa della verità della proposizione; imperocchè da ciò che la cosa è o non è, il discorso si dice vero o falso: ma la verità della cosa è immutabile: dunque anche la verità della proposizione. Si prova la media. Anselmo nel libro della *Verità* (Cap. XIII) prova che la verità della enunciazione permane immobile, secondochè adempie quello che ricevè nella mente divina: ma singolarmente qualsiasi cosa adempie quello che nella mente divina ricevè che avesse: dunque la verità di qualsiasi cosa è immutabile.

5. Inoltre; quello che rimane, avvenuta ogni mutazione, non mai si muta; imperocchè nell'alterazione de' colori noi non diciamo che la superficie si muti, perchè la rimane, de' colori avvenuta qualunque mutazione: ma la verità rimane nella cosa, avvenuta qualunque mutazione della cosa; perchè l'ente e il vero si convertono: dunque la verità è immutabile.

6. Inoltre; ov' è la medesima causa, anche l'effetto il medesimo: ma è la medesima la causa della verità di queste tre proposizioni: Socrate siede; Socrate sederà; Socrate sedette; cioè il sedere di Socrate. Dunque la verità è la medesima. Ma se una delle tre cose predette è vera, è necessario similmente che l'una o l'altra delle due sempre sia vera; imperocchè se alcuna volta è vero che Socrate siede, sempre fu vero e sarà vero che Socrate sedette, o Socrate sederà. Dunque l'una verità delle tre proposizioni si ha sempre ad un modo, e così è immutabile; e per la medesima ragione qualunque altra verità.

Ma all' opposto, mutate le cause, si mutano gli effetti: ma le cose, che sono causa della verità della proposizione, si mutano: dunque anche la verità delle proposizioni si muta.

Si risponde doversi dire, che alcuna cosa è detta mutarsi doppiamente. In un modo, perchè è il soggetto della

mutazione, sì come diciamo che il corpo è mutabile; e così nessuna forma è mutabile; e così è detto che la forma è consistente per la invariabile essenza; onde, conciossiachè la verità venga significata per modo di forma, la presente questione non è, se la verità sia immutabile in questo modo. Nell' altro modo si dice che alcun che si muta perchè secondo esso avviene la mutazione; siccome diciamo che la bianchezza si muta, perchè secondo essa il corpo viene alterato; e così cercasi della verità, se sia mutabile. — Ad evidenza della qual cosa si dee sapere che quello, secondo cui è la mutazione, alcuna volta certo si muta, alcuna volta no: imperocchè quando è inerente a ciò che mutasi secondo esso, allora anch' esso è detto che si muta; sì come diconsi mutarsi la bianchezza o la quantità, quando alcun che si muta secondo esse, perciò che esse stesse secondo questa mutazione si succedono scambievolmente nel soggetto: quando poi quello, secondo il quale si dice che alcun si muta, è estrinseco, allora in quella mutazione non si muta, ma persevera immobile; siccome non si dice che il luogo si muova, quando alcun che secondo il luogo vien mosso. Onde anche nel quarto delle cose fisiche (*Com.* 15 et 36) è detto che il luogo è un termine immutabile del contenente; perciocchè per il moto locale non si dice che sia la successione de' luoghi in un sol locato, ma piuttosto la successione de' locati in un sol luogo. Ma delle forme inerenti, che diconsi mutarsi alla mutazione del soggetto, è doppio il modo della mutazione; imperocchè altrimenti diconsi mutarsi le forme generali, e altrimenti le forme speciali, per ciò che la forma speciale dopo la mutazione non rimane la medesima nè secondo l' essere, nè secondo la ragione; sì come la bianchezza, fatta l' alterazione, in niun modo rimane; ma la forma generale, avvenuta la mutazione, rimane la medesima secondo la ragione, ma non secondo l' essere: siccome fatta la mutazione di bianco

in nero, rimane il medesimo colore secondo la comune ragione del colore, ma non la medesima specie del colore. Fu poi detto superiormente (*Art. precedente*) che alcun che è denominato vero dalla verità prima, quasi misura estrinseca; ma dalla verità inerente, quasi misura intrinseca. Onde le cose create variano certamente nella partecipazione della verità prima; ma essa verità prima, secondo la quale diconsi vere, in niùn modo si muta. E questo è quel che dice Agostino nel libro del *Libero Arbitrio* (Lib. II, cap. 8): *Le nostre menti alcuna volta più, alcuna volta meno veggono di essa verità: ma essa in sè rimanendo nè aumenta nè diminuisce*. Se poi prendiamo la verità inerente alle cose, così la verità si dice che si muta, secondochè alcune cose vengono mutate secondo la verità. Onde, come si disse innanzi (Art. II), la verità nelle creature trovasi in due cose; nelle cose stesse e nell'intelletto: imperocchè la verità dell'azione è compresa sotto la verità della cosa, come la verità della enunciazione sotto la verità dell'intelletto significata da essa. La cosa poi dicesi vera per la comparazione all'intelletto divino ed all'umano. Se dunque si prenda la verità della cosa secondo l'ordine all'intelletto divino, allora certamente si muta la verità della mutabile cosa in altra verità, non in falsità; perocchè la verità è una forma massimamente generale, essendo che il vero e l'ente si convertano: onde siccome, fatta qualsiasi mutazione, la cosa rimane ente, quantunque secondo altra forma per cui ha l'essere; così sempre rimane vera, ma d'altra verità: perchè qualunque forma od anche privazione acquisti per la mutazione, secondo quella si conforma al divino intelletto, il quale così la conosce com'è secondo qualsiasi disposizione. Se poi si consideri la verità della cosa in ordine all'intelletto umano, o viceversa; allora alcuna volta si fa la mutazione di verità in falsità; alcuna volta poi di una verità in un'altra. Però, poichè la verità è un'adequazione della

cosa e dell'intelletto; e poichè se da cose uguali si tolgano cose uguali, ancora restano cose uguali, quantunque non nella medesima quantità; è necessario che quando similmente si muta l'intelletto e la cosa, rimanga certamente la verità, ma altra; sì come se sedendo Socrate s'intenda che Socrate siede, e dopo non sedendo s'intenda che non siede. Ma perchè se da uno degli uguali tolgasi alcun che e niente dall'altro, ovvero se dall'uno e dall'altro si tolgano cose ineguali, è necessario che ne provenga ineguaglianza, la quale stia alla falsità, come l'eguaglianza alla verità; indi è che, se esistendo il vero intelletto si muti la cosa non mutato l'intelletto o viceversa, o l'una e l'altro sia mutato, ma non similmente, ne proviene la falsità, e così saràvvi mutazione di verità in falsità; come, se Socrate esistendo bianco s'intenda esser bianco, l'intelletto è vero; ma se poi rimanendo Socrate bianco, e s'intende nero, o, per converso, mutato Socrate in nero, ancora s'intenda bianco, o pure mutato in pallido s'intenda rosso, sarà la falsità nell'intelletto. E così è manifesto qualmente la verità si muta, e qualmente non si muta.

Adunque quanto è al primo argomento si dee dire, che Anselmo parla della verità, inquanto secondo essa tutte le cose diconsi vere, come da misura estrinseca.

Quanto al 2° dobbiam dire che perchè l'intelletto riflette in sè stesso, e sè intende come l'altre cose, secondoch'è detto nel terzo dell' *Anima* (*Com.* 15 et 16); perciò quelle cose che appartengono all'intelletto secondochè spettano alla ragione della verità, posson doppiamente esser considerate. Nel primo modo, secondochè sono certe cose; e così nel medesimo modo di loro è detta la verità, come dell'altre cose; talchè siccome una cosa dicesi vera perchè adempie questo che ricevè nella mente divina ritenendo la sua natura; così la enunciazione si dica vera ritenendo la

sua natura che le fu assegnata nella mente divina; nè può da lei esser rimossa, al mancare di essa enunciazione. Nell' altro modo, secondochè son comparate alle cose intese; e così dicesi vera la enunciazione quando è adeguata alla cosa; e tale verità della cosa si muta, come fu detto (*nel corpo dell' articolo*).

Quanto al 3º si dee dire che la verità, che rimane distrutte le cose vere, è la verità prima, la quale anche mutate le cose non si muta.

Quanto al 4º è da dire che rimanendo la cosa non può farsi intorno a lei mutazione quanto a quelle cose che le sono essenziali; sì com' è essenziale alla enunciazione che significhi quello, a significare il quale fu istituita. Onde non segue che la verità della cosa in niun modo sia mutabile; ma sì ch' ella sia immutabile quanto all' essenziale della cosa, mentre la cosa rimane. In quelle cose poi nelle quali accade la mutazione della cosa per la corruzione quanto agli accidenti, la mutazione può accadere anche rimanendo la cosa, e così quanto alle cose accidentali può aver luogo la mutazione della verità della cosa.

Quanto al 5º si dee dire che avvenuta ogni mutazione, rimane la verità, ma non la medesima; come dalle cose predette è manifesto.

Quanto al 6º deve dirsi, che l' identità della verità non solo dipende dalla identità della cosa, ma anche dall' identità dell' intelletto, in quella guisa che anche l' identità dell' effetto dipende dalla identità dell' agente e del paziente. Quantunque poi sia la medesima cosa quella che è significata in quelle tre proposizioni, non per questo è il medesimo il loro intelletto, perchè nella composizione dell' intelletto si aggiunge il tempo; onde secondo la variazione del tempo gl' intendimenti sono diversi.

Articolo VII.

Se la verità in divinis *sia detta personalmente, ovvero essenzialmente.*

In settimo luogo si cerca se la verità *in divinis* sia detta essenzialmente, ovvero personalmente.[26] 1. E pare che sia detta personalmente. Imperocchè tutto ciò che *in divinis* importa una relazione di principio, è detto personalmente: ma la verità è tale, com'è manifesto per Agostino nel libro della *Vera Religione* (Cap. 36); ove dice che la verità divina è una somma similitudine del principio, senza alcuna dissomiglianza, onde nasce la falsità; dunque la verità *in divinis* è detta personalmente.

2. Inoltre; siccome nulla è simile a sè, così nulla è a sè uguale: ma la similitudine *in divinis* importa la distinzione delle persone, secondo Ilario, per ciò che niente è simile a loro: dunque per la medesima ragione anche l'eguaglianza. Ma la verità è una certa eguaglianza: dunque importa una personale distinzione *in divinis*.

3. Inoltre; tutto ciò che *in divinis* importa emanazione, è detto personalmente: ma la verità importa una certa emanazione, perchè significa una concezione dell'intelletto, sì com'anche il verbo: dunque siccome il verbo è detto personalmente, e così la verità.

Ma al contrario, *delle tre persone è una sola la verità*, come dice Agostino nel libro ottavo della *Trinità* (Cap. 1): dunque ell'è cosa essenziale e non personale.

Si risponde doversi dire che la verità *in divinis* può prendersi in due modi; primo, propriamente; secondo, quasi metaforicamente. Imperocchè se la verità prendasi propriamente, allora importerà una eguaglianza dell'intelletto divino e della cosa. E perchè l'intelletto divino pri-

mamente intende la cosa che è nell' essenza sua, per la quale intende tutte l'altre cose; perciò anche la verità in Dio principalmente importa una eguaglianza dell' intelletto divino e della cosa, che è nell' essenza di lui, e conseguentemente dell' intelletto divino verso le cose create. L' intelletto divino e l'essenza sua poi non sono adeguati siccome misurante e misurato; essendochè l' uno non sia principio dell' altra, ma onninamente una medesima cosa: onde la verità resultante da tale eguaglianza non importa alcuna ragione di principio, sia che si prenda dalla parte dell' essenza, sia che dalla parte dell' intelletto, dov' ella è una e la medesima: imperocchè siccome ivi è il medesimo l' intelligente e la cosa intesa, così ivi è il medesimo la verità della cosa e dell' intelletto, senza alcuna connotazione di principio. Ma se si prenda la verità dell' intelletto divino secondochè è adeguato alle cose create; così ancora rimarrà la medesima verità, siccome per il medesimo intende Dio sè e l' altre cose: ma tuttavia si aggiungerà nell' intelletto della verità la ragione di principio verso le creature, alle quali l' intelletto divino è comparato, come misura e causa. Ogni nome poi che *in divinis* non importa la ragione di principio, o ciò che è dal principio, o che pure importa la ragione di principio verso le creature, è detto essenzialmente. Laonde *in divinis* se la verità si prenda propriamente, essenzialmente è detta: nondimeno ella si appropria alla persona del Figliuolo, siccome l' arte e l' altre cose che all' intelletto appartengono. Metaforicamente poi, ovvero similitudinariamente si prende la verità *in divinis*, quando la prendiamo ivi secondo quella ragione per cui trovasi nelle cose create, nelle quali la verità è detta secondochè la cosa creata imita il suo principio, cioè l' intelletto divino. Onde e similmente in questo modo è detta la verità *in divinis* una somma mutazione del principio, la quale conviene al Figliuolo; e secondo questa accezione della verità, la verità

propriamente si dice del Figliuolo, e personalmente; e così parla Agostino nel libro della *Vera Religione* (*loc. cit.*). — E così è manifesta la risposta al primo argomento.

Quanto al 2° è da dire, che l'uguaglianza *in divinis* alcuna volta importa la ragione, che designa la distinzione personale; sì come quando diciamo che il Padre e il Figliuolo son uguali; e secondo ciò, nel nome di uguaglianza è intesa la reale distinzione. Alcuna volta poi nel nome di uguaglianza non è intesa una distinzione reale, ma di ragione soltanto; siccome quando diciamo della sapienza e bontà divina, ch'elle sono uguali. Onde non è necessario che importi una distinzione personale, e tale è la distinzione importata per il nome di verità, essendo una eguaglianza dell'intelletto e dell'essenza.

Quanto al 3° si dee dire, che quantunque la verità sia concepita per l'intelletto, col nome tuttavia di verità non si esprime la ragione della concezione, come col nome di verbo: però l'argomento non è simile.

Articolo VIII.

Se ogni verità sia dalla prima verità.

In ottavo luogo si cerca se ogni verità sia dalla verità prima. 1. E pare che no. Imperocchè, che costui fornica è vero; ma tuttavia non è dalla verità prima: dunque non ogni verità è dalla verità prima. — Ma si diceva che la verità del segno, o dell'intelletto, secondo la quale ciò dicesi vero, è da Dio, ma non secondo che e' si riferisce alla cosa.

2. Ma al contrario, oltre la verità prima, non solo avvi la verità del segno o dell'intelletto, ben anche la verità della cosa. Se dunque questo vero non sia da Dio, secondo che vien riferito alla cosa, questa verità della cosa non sarà

da Dio; e così abbiamo il proposito, che non ogni altra verità sia da Dio.

3. Inoltre, segue: Costui fornica; dunque che costui fornica è vero: acciocchè si faccia discesa dalla verità della proposizione alla verità del detto, la quale esprime la verità della cosa. Dunque la verità predetta consiste in questo che codesto atto si unisce a codesto soggetto. Ma la verità del detto non sarebbe per la composizione di tale atto col soggetto, se non s'intenda la composizione dell'atto esistente sotto la deformità: dunque la verità della cosa non solo è quanto ad essa essenza dell'atto, ma sì quanto alla deformità. Ma l'atto considerato sotto la deformità in niun modo è da Dio: dunque non ogni verità della cosa è da Dio.

4. Inoltre; Anselmo (Lib. *de Veritate*, cap. XII) dice che noi diciamo vera una cosa secondochè è come dev'essere; e tra i modi, con i quali può dirsi che la cosa dev'essere, ne pone uno secondo cui è detto la cosa dover essere, perchè, permettendolo Dio, accade: ma la permissione di Dio si estende anche alla deformità dell'atto: dunque la verità della cosa si estende fino a quella deformità. Ma quella deformità in niun modo è da Dio: dunque non ogni verità è da Dio. — Ma si diceva, che siccome la deformità o privazione qualunque dicesi ente non semplicemente, ma sotto un certo rispetto; e così è detto che ha verità non semplicemente, ma sotto un certo rispetto, e tale verità sotto un certo rispetto non è da Dio.

5. Ma al contrario, il vero aggiunge sopra l'ente ordine all'intelletto: ma la privazione o la deformità, quantunque in sè non sia semplicemente ente, tuttavia semplicemente è appresa per l'intelletto: dunque benchè non abbia semplicemente l'entità, ha nondimeno semplicemente la verità.

6. Inoltre; tutto che è secondo un certo rispetto, si

riduce all' essere semplicemente; siccome questo: l' Etiope è un bianco dente; si riduce a questo: il dente dell' Etiope è bianco. Se dunque alcuna verità, secondo un certo rispetto, non è da Dio, non semplicemente ogni verità sarà da Dio; il che è assurdo.

7. Inoltre; ciò che non è causa della causa, non è causa dell' effetto; come Dio non è causa della deformità del peccato, perchè non è causa del difetto nel libero arbitrio da cui avviene la deformità del peccato: ma siccome l' ente è causa della verità delle proposizioni affermative, così il non ente delle negative. Conciossiachè dunque Iddio non sia causa di ciò che è non ente, come dice Agostino nel libro delle 83 *Questioni (Quest. 21)*, resta che Dio non sia causa delle negative proposizioni; e così non ogni verità è da Dio.

8. Inoltre; Agostino dice nel libro de' *Soliloquj* (Lib. 2, cap. 5) che il vero è ciò che si ha talmente che si vede: ma alcun male si ha talmente che si vede: dunque alcun male è vero. Ma nessun male è da Dio: dunque non ogni vero è da Dio. — Ma si diceva che il male non si vede per la specie del male, ma per la specie del bene.

9. Ma al contrario; la specie del bene non fa mai apparire se non il bene: dunque se il male non si vede se non per la specie del bene, non mai appare il male se non bene; il che è falso.

Ma all'opposto: 1. sopra quel detto della Prima a'Corinti, XII: *Nessuno può dire, Signore Gesù, ecc.*, dice Ambrogio: *ogni vero da chiunque sia detto, è dallo Spirito Santo.*

2. Inoltre; ogni bontà creata è dalla prima bontà increata, che è Dio: dunque per la medesima ragione ogni verità è dalla prima verità, che è Dio.

3. Inoltre; la ragione della verità si compie nell' intelletto: ma ogni intelletto è da Dio: dunque ogni verità è da Dio.

4. Ancora; Agostino nel libro de' *Soliloquj* (Lib. 2, cap. 5) dice che il vero è ciò che è: ma ogni ente è da Dio; dunque ogni verità.

5. Ancora; siccome l'uno si converte coll'ente, e così il vero: ma ogni unità è dalla prima unità: dunque anche ogni verità è dalla prima verità.

Si risponde doversi dire che nelle cose create trovasi la verità nelle cose e nell' intelletto, come dalle cose dette è manifesto (Art. 6 et 2). Certo nell'intelletto, secondochè è adeguato alle cose di cui ha cognizione; nelle cose poi secondochè imitano l' intelletto divino, che è la loro misura, siccome l'arte è la misura di tutte le cose artificiate; e in alcun modo secondochè son nate a fare la vera apprensione di sè nell'intelletto umano,[27] il quale per le cose è misurato, com' è detto nel decimo della *Metafisica* (Com. 5). La cosa poi esistente fuori dell' anima, per la sua forma imita l' arte del divino intelletto, e per la medesima è nata a fare di sè la vera apprensione nell'intelletto umano; per la qual forma ha pur l' essere ciascuna cosa; onde la verità delle cose esistenti inchiude nella ragione di sè l' entità loro, e sopraggiunge un' abitudine di adequazione all'intelletto umano, ovvero al divino. Ma le negazioni o privazioni esistenti fuori dell' anima non hanno alcuna forma, per la quale o imitino l' esemplare della divina arte, ovvero intromettano la notizia di sè nell'intelletto umano; ma che sieno adequate all'intelletto, è dalla parte dell'intelletto, il quale apprende le loro ragioni. Così dunque è manifesto, che quando si dice pietra vera e cecità vera, non nel medesimo modo la verità si ha all' una cosa ed all' altra; imperocchè la verità detta della pietra racchiude nella ragione di sè l'entità della pietra, e sopraggiunge un' abitudine all' intelletto, la quale è causata eziandio da parte di essa cosa, avendo alcun che secondo cui possa riferirsi: ma la verità detta della cecità non inchiude in sè stessa la privazione che è la cecità, ma

soltanto l' abitudine della cecità all' intelletto, la quale pure non ha alcun che da parte di essa cecità nel quale si sostenti, essendo che la cecità non venga adequata all'intelletto da parte di alcuna cosa che in sè ha. È adunque manifesto che la verità ritrovata nelle cose create, nient' altro può comprendere, che l'entità della cosa e l'adequazione all'intelletto, e dell' intelletto alle cose o privazioni delle cose; il che tutto è da Dio; perchè da Dio è ed essa forma della cosa per la quale è adequata, e lo stesso vero come bene dell' intelletto; siccome è detto nel sesto dell' *Etica* (Cap. 6; lib. 10, cap. 4) che il bene di ciascheduna cosa consiste nella perfetta operazione di essa. Non è poi perfetta l' operazione dell' intelletto, se non secondochè conosce il vero; onde in questo consiste il bene di lui, inquanto tale. Laonde, essendo ogni bene da Dio, ed ogni forma, conviene ancora dire assolutamente che ogni verità sia da Dio.

Adunque quanto è al primo argomento si dee dire, che quando s' arguisce così: ogni vero è da Dio; che costui fornica è vero; s' incorre nella *fallacia dell' accidente*,[28] come dalle cose già dette *(nel corpo dell' articolo)* può esser manifesto. Imperocchè quando diciamo, il fornicare è vero, non diciamo questo quasi che lo stesso difetto implicato nell' atto della fornicazione sia inchiuso nella ragione della verità; ma il vero predica soltanto l' adequazione di questo all' intelletto. Onde non deve conchiudersi; codesto fornicare è da Dio; ma sì che la verità di esso è da Dio.

Quanto al 2° si dee dire che la deformità e gli altri difetti non hanno la verità, siccome l' altre cose, come dal già detto è manifesto; e perciò quantunque la verità de' difetti sia da Dio, non da questo si può conchiudere che i difetti sieno da Dio.

Quanto al 3° dobbiam dire che, secondo il Filosofo nel sesto della *Metafisica (Com. 8)*, la verità non consiste nella composizione che è nelle cose, ma nella composizione

che fa l'anima; e perciò la verità non consiste in questo, che codesto atto con la sua deformità sia inerente al soggetto, imperocchè ciò appartiene alla ragione del bene e del male; ma in questo, che l'atto inerente al soggetto sia adequato all'apprensione dell'anima.

Quanto al 4° si deve dire che il buono, il debito, il retto e tutte le cose di tal fatta, in altro modo si hanno alla permissione divina, e in altro modo agli altri segni della divina volontà. Imperocchè nell'altre cose si riferisce e a ciò che cade sotto l'atto della volontà, e allo stesso atto della volontà; come quando Dio comanda l'onore de' parenti; e lo stesso onore de' parenti è un certo che buono, ed un certo che buono è lo stesso comandare. Ma nella permissione si riferisce soltanto all'atto del permittente, e non a ciò che cade sotto la permissione; onde è buono che Dio permetta che avvenga la deformità: tuttavia non segue da questo che essa deformità abbia alcuna [20*] rettitudine. — E per questo è manifesta la soluzione al 5° argomento.

Quanto al 6° è da dire che la verità secondochè compete alle negazioni e a' difetti, riducesi alla verità semplicemente che è nell'intelletto, la quale è da Dio; e perciò la verità de' difetti è da Dio, quantunque essi difetti da Dio non sieno.

Quanto al 7° deve dirsi, che il non ente non è causa delle negative proposizioni quasi che e' le faccia nell'intelletto, ma l'anima stessa fa questo conformando se stessa al non ente che è fuori dell'anima; onde il non ente esistente fuori dell'anima non è causa efficiente della verità, ma quasi esemplare. L'obiezione poi procedeva dalla causa esemplare efficiente.

Quanto all'8° è da dire, che quantunque il male non sia da Dio, nondimeno è da Dio questo; che il male è giudicato tale qual è; onde la verità per cui è vero che il male è, è da Dio.

Quanto al 9° si dee dire che quantunque il male non agisca nell'anima se non per la specie del bene, tuttavia perchè è bene deficiente, l'anima apprende in sè la ragione del difetto, e in ciò concepisce la ragione del male; e così il male par male.

Articolo IX.

Se la verità sia nel senso.

In nono luogo si cerca se la verità sia nel senso. 1. E pare che no. Imperocchè Anselmo dice (*Lib. de Veritate*, cap. XI) che la verità è una rettitudine percettibile con la sola mente: ma il senso non è della natura della mente: dunque la verità non è nel senso.

2. Inoltre Agostino nel libro delle 83 *Questioni (Quæst. 5)* prova che la verità non si conosce co' sensi del corpo; e le ragioni di lui furon poste di sopra. Dunque la verità non è nel senso.

Al contrario, Agostino (nel libro) della *Vera Religione* (Cap. 36) dice, che la verità è quella per cui si mostra ciò che è: ma ciò che è si mostra non solo all'intelletto, ma anche al senso: dunque ecc.

Si risponde doversi dire che la verità è nell'intelletto e nel senso, benchè non nel medesimo modo. Imperocchè nell'intelletto è siccome seguente l'atto dell'intelletto, e siccome conosciuta per l'intelletto; imperocchè ella segue l'operazione dell'intelletto, secondochè il giudizio dell'intelletto è intorno alla cosa secondo che è: è conosciuta poi dall'intelletto secondochè l'intelletto riflette sopra il suo atto, non solo secondochè conosce l'atto suo, ma secondochè conosce la proporzione di esso alla cosa: il che certamente conoscer non si può se non conosciuta la natura di

esso atto; la quale non si può conoscere se non sia conosciuta la natura del principio attivo, che è esso intelletto, nella natura del quale è ch' ei si conformi alle cose: onde l'intelletto conosce la verità secondochè riflette sopra sè stesso. Ma la verità è nel senso siccome quella che segue l'atto di lui; mentre cioè il giudizio del senso è intorno alla cosa, secondochè è; ma con tuttociò non è nel senso siccome conosciuta dal senso: imperocchè se il senso veramente giudica delle cose, non per questo conosce la verità, per la quale veramente giudica: perciocchè quantunque il senso conosca di sentire, non per questo conosce la natura sua, e per conseguente nè la natura del suo atto, nè la proporzione di esso alle cose; e così nè la verità di esso. Di che la ragione è, perchè quelle cose che sono perfettissime negli enti, come le sostanze intellettuali, ritornano alla loro essenza con ritorno compiuto: imperocchè in questo che conoscono alcun che posto fuori di sè, in un certo modo procedono fuori di sè: secondo che poi conoscono di conoscere, già cominciano a ritornare a sè, perchè l' atto della cognizione è medio tra il conoscente e il conosciuto. Ma codesto ritorno si compie secondochè conoscono l' essenze proprie; onde è detto nel libro delle *Cause (Propos. 15)* che ogni sciente la sua essenza è ritornante alla sua essenza con ritorno completo. Il senso poi che tra gli altri è il più prossimo all' intellettuale sostanza, certamente comincia a ritornare all' essenza sua, perchè non solo e' conosce il sensibile, ma anche conosce di sentire; non per questo è compiuto il suo ritorno, perchè il senso non conosce l' essenza sua. Di che questa ragione assegna Avicenna, perchè il senso nulla conosce se non per l' organo corporale. Non è poi possibile che l' organo cada medio tra la potenza sensitiva e sè stesso: ma le potenze naturali insensibili in niun modo ritornano sopra sè stesse, perchè non conoscono di agire, siccome il fuoco non conosce di scaldare.

Da queste cose adunque è manifesta la soluzione delle obiezioni.

Articolo X.

Se alcuna cosa sia falsa.

In decimo luogo si cerca se alcuna cosa sia falsa. 1. E pare che no; perchè, secondo Agostino nel libro de' *Soliloquj* (Lib. 2, cap. 5), *il vero è ciò che è:* dunque il falso è ciò che non è. Ma ciò che non è, non è cosa alcuna: dunque nessuna cosa è falsa. — Ma si diceva che il vero è la differenza dell' ente; e però, siccome il vero è ciò che è, così anche il falso.

2. Ma al contrario, nessuna differenza divisiva si converte con ciò di cui è la differenza: ma il vero si converte coll' ente, come fu detto: dunque il vero non è la differenza divisiva dell' ente, talchè alcuna cosa possa dirsi falsa.

3. Inoltre; la verità è una adeguazione della cosa e dell' intelletto: ma ogni cosa è adeguata all' intelletto divino, perchè nulla può essere in sè altrimenti da quello che l' intelletto divino conosce: dunque qualsiasi cosa è vera; dunque nessuna cosa è falsa.

4. Inoltre; ogni cosa ha verità dalla sua forma; imperocchè per questo è detto *uomo vero*, perchè ha la vera forma dell' uomo: ma nessuna cosa è che non abbia alcuna forma; perchè ogni essere è dalla forma: dunque qualsiasi cosa è vera; dunque nessuna cosa è falsa.

5. Ancora; come si hanno il bene ed il male, così il vero e il falso: ma perchè il male trovasi nelle cose, il male non si sustantifica se non nel bene, come dicono Dionigi (Cap. 4, *De divinis domin.*) ed Agostino. Dunque se la falsità trovasi nelle cose, la falsità non si sustantifica se non nel vero; il che non sembra poter essere; perchè così sarebbe una medesima cosa il vero e il falso, il che è impossibile: in quel

modo che è una cosa medesima *uomo e bianco*, per ciò che la bianchezza si sustantifica nell'uomo.

6. Ancora; Agostino nel libro de' *Soliloquj* (Lib. 2, cap. 15), così obbietta: Se alcuna cosa si noma falsa, o questo è da ciò che è simile, o da ciò che è dissimile: se da ciò che è dissimile, nulla è che falso non possa dirsi; imperocchè nulla è che ad alcun che non sia dissimile: se da ciò che è simile, tutte le cose reclamano, che per ciò sono vere perchè son simili. Dunque in niun modo la falsità può trovarsi nelle cose.

Ma al contrario; 1. Agostino (*Solil. 2*, cap. 15) definisce il falso: Il falso è ciò che è accomodato alla similitudine di alcuna cosa, e non giunge a ciò di cui porta la similitudine: ma ogni creatura porta la similitudine di Dio: conciossiachè dunque nessuna creatura aggiunga ad esso Dio per modo d'identità, sembra che ogni creatura sia falsa.

2. Ancora; dice Agostino (*De vera Relig.* cap. 34): *Ogni corpo è vero corpo, e falsa unità;* ma questo si dice solo per quel tanto che imita l'unità, e che tuttavia non è unità. Poichè dunque ciascuna creatura, secondo qualsiasi sua perfezione, imita la divina perfezione, e da lei pur tuttavia in infinito si differenzia, pare che ciascuna creatura sia falsa.

3. Ancora; siccome il vero si converte coll'ente, e così il bene: ma da ciò che il bene si converte coll'ente, non si proibisce che alcuna cosa non si trovi cattiva: dunque nè da ciò che il vero si converte coll'ente, vien proibito che alcuna cosa sia trovata falsa.

4. Parimente Anselmo (*De veritate*, cap. II et X) dice che doppia è la verità della proposizione: una quando significa ciò che ricevè di significare; sì come questa proposizione: *Socrate siede*, significa che Socrate siede, o segga Socrate, o non segga; l'altra quando significa quello a cui fu fatta; imperocchè fu fatta a ciò che significhi che è,

quando è; e secondo questo propriamente dicesi vera enunciazione. Dunque, per la medesima ragione, qualunque cosa si dice vera quando adempie ciò a cui è; e falsa quando ciò non adempie. Ma ogni cosa che manca dal suo fine, non adempie quello per cui è: conciossiachè dunque molte cose sieno tali, sembra che molte cose sieno false.

Si risponde doversi dire, che siccome la verità consiste in una adequazione della cosa e dell' intelletto, così la falsità consiste nella loro ineguaglianza. Ma la cosa è comparata all' intelletto divino ed all' umano, come di sopra fu detto: all' intelletto divino poi è comparata, siccome il misurato alla misura, quanto a ciò che nelle cose è positivamente detto ovvero ritrovato; perchè tutte le cose di tal fatta provengono dall' arte del divino intelletto: in altro modo, siccome il conosciuto al conoscente; e così anche le negazioni e i difetti sono adeguati al divino intelletto, perchè tutte tali cose sono conosciute da Dio, quantunque e' non le causi. Adunque è manifesto che la cosa per quanto si abbia esistente sotto qualunque forma o privazione o difetto, all' intelletto divino è adeguata. E così è manifesto che qualsiasi cosa nella comparazione all' intelletto divino è vera, come dice Anselmo nel libro della *Verità* (Cap. VII, VIII, X, XI). Adunque è la verità in tutte le cose che sono enti, perchè qui sono quello che sono nella somma verità. Laonde per la comparazione all' intelletto divino nessuna cosa può esser falsa; ma per la comparazione all' intelletto umano trovasi qualche volta ineguaglianza della cosa all' intelletto, la quale in certo modo da essa cosa è causata: imperocchè la cosa fa la notizia di sè nell' anima per ciò che di essa esteriormente apparisce; la cognizione nostra pigliando cominciamento dal senso, il cui obietto per sè sono le sensibili qualità: onde anche nel primo dell' *Anima* (Com. 2) è detto che gli accidenti conferiscono gran parte a conoscere ciò che è dell' essenza; e perciò quando in al-

cuna cosa appariscono delle sensibili qualità dimostranti una natura che loro non sottostà, quella cosa dicesi falsa: onde il Filosofo dice nel sesto della *Metafisica* (5, com. 34, e lib. 4, com. 37) che quelle cose diconsi false, le quali son nate a parere o quali non sono, o quelle che non sono; come l'oro falso, in cui esteriormente apparisce il colore dell'oro, ed altri siffatti accidenti; quando tuttavia interiormente la natura dell'oro non sussiste. Nè contuttociò la cosa è così causa della falsità nell'anima, che causi la falsità necessariamente; perchè la verità e la falsità precipuamente esistono nel giudizio dell'anima: l'anima però inquanto giudica delle cose non patisce dalle cose, ma piuttosto in certo modo agisce. Onde la cosa non dicesi falsa, perchè sempre fa di sè l'apprensione falsa; ma perchè nata è a farla per quelle cose che di essa appajono. Ma perchè, come fu detto (*in questo articolo e nel quinto e nell' ottavo*) la comparazione della cosa all'intelletto divino è essenziale, secondo essa per sè dicesi vera; ma la comparazione all'intelletto umano è accidentale, secondo cui non è detta assolutamente vera: perciò semplicemente parlando ogni cosa è vera, e nessuna cosa è falsa: ma sotto un certo rispetto, cioè in ordine all'intelletto nostro, alcune cose son dette false; e perciò conviene rispondere agli argomenti dell'una e dell'altra parte.

Adunque quanto al primo si dee dire, che questa definizione, *il vero è ciò che è*, non esprime perfettamente la ragione della verità, ma quasi materialmente soltanto, se non secondochè l'essere significa l'affermazione della proposizione; cioè che si dica ciò esser vero che così è detto o inteso essere com'è in realtà; e così pure il falso dicasi ciò che non è, val a dire, che non è come si dice o s'intende; e questo nelle cose può trovarsi.

Quanto al 2º è da dire, che il vero, propriamente parlando, non può essere la differenza dell'ente; perocchè

l'ente non ha alcuna differenza, come è provato nel terzo della *Metafisica* (Com. 10); ma alcun vero si ha all'ente per modo di differenza, siccom' anche il bene; in quanto, cioè, esprime alcun che circa l'ente, che col nome d'ente non si esprime; e secondo ciò l'intenzione [30] di ente è indeterminata rispetto all'intenzione di vero, e così l'intenzione di vero è comparata all'intenzione di ente in un certo modo, come la differenza al genere.

Quanto al 3º dobbiam dire che quella ragione si deve concedere, perchè procede della cosa in ordine all'intelletto divino.

Quanto al 4º si dee dire che quantunque qualsiasi cosa abbia alcuna forma, non per questo ogni cosa ha quella forma, i cui indizj esteriormente si mostrano per le sensibili qualità; e secondo questo dicesi falsa, in quanto è atta nata a fare di sè una falsa estimazione.

Quanto al 5º è da dire, che alcun che esistente fuori dell'anima per ciò solo dicesi falso, come dalle cose dette (*nel corpo dell' articolo*) è manifesto, perchè è nato a fare di sè una falsa estimazione, quando muove la virtù conoscitiva: onde è necessario che quel che dicesi falso, sia un qualche ente. Laonde, conciossiachè ogni ente, in quanto tale, sia vero, è necessario che la falsità esistente nelle cose si fondi sopra la verità: però dice Agostino nel libro de' *Soliloquj* (Cap. 10) che il tragedo, il quale rappresenta vere persone nei teatri, non sarebbe falso se non fosse vero tragedo: similmente il cavallo dipinto non darebbe falso cavallo, se non fosse pura pittura. Tuttavia non segue che i contradittorj sieno veri, perchè l'affermazione e la negazione, secondochè dicono vero e falso, non si riferiscono ad una medesima cosa.

Quanto al 6º è a dire, che falsa si dice una cosa secondochè nata è ad ingannare: quando poi dico *ingannare*, significo una certa azione inducente difetto. Nulla poi è

nato ad agire se non secondochè è un ente; e ogni difetto è non ente. Ciascuna cosa poi secondochè è un ente, ha la similitudine del vero; ma secondochè non è, recede dalla similitudine di lui. E perciò questo che dico *ingannare*, secondo ciò che importa dell' azione, ha origine da una similitudine; ma quanto a ciò che importa difetto, in cui formalmente consiste la ragione della falsità, e' sorge da una dissomiglianza: E perciò dice Agostino nel libro della *Vera Religione* (Lib. 2 *Solil.*, cap. 15) che dalla dissomiglianza nasce la falsità.

Degli argomenti contrarj dobbiam dire, quanto al primo, che non da qualunque similitudine nata è l'anima a esser ingannata, ma si da una grande similitudine in cui la dissimiglianza non può trovarsi facilmente; e perciò da una similitudine maggiore o minore è ingannata l'anima secondo la maggiore o minore perspicacità a trovare la similitudine. Nè tuttavia semplicemente deve alcuna cosa enunciarsi falsa da ciò che induce in errore, per quanto grande possa essere, ma sì da ciò che nata è ad ingannare più d'uno, ovvero i sapienti. Le creature poi quantunque portino in se stesse alcuna similitudine di Dio, tuttavia sotto c'è massima dissomiglianza; talchè non accade se non per una grande insensatezza, che da tale similitudine la mente resti ingannata. Onde dalla predetta similitudine e dissimilitudine delle creature verso Dio non segue che tutte le creature debbano dirsi false.

Quanto al 2° è da dire che certuni stimarono Iddio esser corpo; ed essendo Dio quell' unità, per cui tutte le cose son una, conseguentemente e' stimarono che il corpo fosse l' unità stessa, per cagione della stessa similitudine dell' unità. Secondo ciò dunque il corpo dicesi falsa unità, in quanto indusse, ovvero potè indurre alcuni in errore, talchè fosse creduto un' unità.

Quanto al 3° s'ha a dire che doppia è la perfe-

zione; cioè prima e seconda: la prima perfezione è la forma di ciascun che, per la quale ha l'essere; onde da lei nessuna cosa è abbandonata mentre ch' ella rimane: la seconda perfezione è l' operazione che è il fine della cosa, ovvero ciò per cui al fine si perviene; e di questa perfezione alcuna volta la cosa è priva. Dalla prima perfezione poi risulta la ragione del vero nelle cose: perocchè da questo che la cosa ha la forma, imita l'arte del divino intelletto, e la notizia di sè genera nell' anima. Ma dalla parte della seconda consegue in essa la ragione della bontà, che sorge dal fine; e perciò il male semplicemente trovasi nelle cose, ma non il falso.

Quanto al 4° si deve dire, che secondo il Filosofo nel terzo dell' *Etica* (6 *Metaph*, com. 8), il primo vero è il bene dell' intelletto: perocchè l' operazione dell' intelletto è perfetta secondochè è vera la sua concezione; e perchè la enunciazione è il segno dell' intelletto, perciò la verità è il suo fine. Non è poi così nell' altre cose, e per questo l' argomento non è simile.

Articolo XI.

Se la falsità sia nel senso.

In undecimo luogo si cerca se la falsità sia nel senso.

1. E pare che no. Imperocchè l' intelletto è sempre retto, com' è detto nel terzo dell' *Anima* (Com 15): ma l' intelletto è la parte superiore nell' uomo: dunque anche l' altre parti dell' uomo seguono la rettitudine; in quella guisa che anche nel mondo maggiore [31] le cose inferiori sono disposte secondo il moto delle superiori. Dunque anche il senso che è la parte inferiore dell' anima, sempre sarà retto: dunque non in esso sarà la falsità.

2. Inoltre; Agostino dice nel libro della *Vera Reli-*

gione (Cap. 36 e 33): *Gli stessi occhi non c'ingannano; perocchè non possono niente affatto enunciare se non la loro affezione. Che se tutti i sensi del corpo così enunciano come sono affetti, io non so che cosa di più dobbiamo da loro esigere.* Dunque ne' sensi non è falsità.

3. Inoltre; Anselmo nel libro della *Verità* (Cap. VI dice: *A me sembra che la verità o la falsità non sia nel senso, ma nell' opinione;* e così s' ha il proposito.

Ma sta contro quello che Anselmo dice: *È certo nei sensi nostri la verità, non semplicemente, imperocchè le cose ingannano alcuna volta.*

2. Inoltre; secondo Agostino nel libro de' *Soliloquij* (Cap. 15), falso suol dirsi ciò che è molto lontano dalla verisimiglianza, ma che tuttavia ha verso il vero una qualche imitazione: ma il senso ha una certa similitudine di alcune cose, le quali non sono così in natura; come quando, comprimendo l'occhio, una cosa sembra due: dunque nel senso è la falsità. — Ma si diceva che il senso non è ingannato ne' sensibili proprii, ma sì intorno ai comuni.[32]

3. Ma al contrario, ogni qualvolta alcun che apprendesi d'alcuna cosa altrimenti da quello che è, l'apprensione è falsa: ma quando un corpo bianco è veduto mediante un vetro verde, il senso apprende diversamente da quel che è, perchè apprende quello come verde, e così giudica, se pure non intervenga un superiore giudizio, per cui la falsità sia scoperta. Dunque il senso s'inganna anche nei sensibili proprii.

Si risponde doversi dire che la cognizione nostra, la quale dalle cose prende cominciamento, progredisce con quest'ordine: che dapprima comincia nel senso, secondariamente si compie nell' intelletto; talchè così il senso si trovi in certo modo medio tra l'intelletto e la cosa; imperocchè sia, comparato alle cose, quasi intelletto; e comparato all'intelletto, quasi una certa cosa; e perciò nel senso si

dice che è la verità o la falsità doppiamente. In un modo, secondo l'ordine del senso all'intelletto; e così il senso è detto falso o vero, siccome le cose; in quanto, cioè, fanno vera o falsa l'estimazione nell'intelletto. Nell'altro modo, secondo l'ordine del senso alle cose; e così la verità o la falsità si dice che è nel senso, siccome anche nell'intelletto, in quanto cioè giudica esser quello che è, ovvero non esser quello che non è. Se dunque parliamo del senso secondo il primo modo, così nel senso in certa maniera è la falsità, e in certa maniera non è la falsità; perocchè il senso ed è una certa cosa in sè, ed è indicativo d'altra cosa. Se dunque sia comparato all'intelletto, in quanto è una certa cosa, così in niun modo avvi falsità nel senso comparato all'intelletto; perchè secondo che il senso è disposto, secondo ciò mostra all'intelletto la disposizione sua; onde Agostino dice nell'addotta autorità (*all'argomento 2° del presente articolo*), che non ponno i sensi enunciare niente affatto se non la loro affezione. Se poi sia comparato all'intelletto secondochè è rappresentativo d'un' altra cosa; conciossiachè alcuna volta e' gli rappresenti la cosa altrimenti da quel che è, secondo ciò il senso dicesi falso, in quanto nato è a fare la falsa estimazione nell'intelletto (quantunque non necessariamente la faccia, com'anche delle cose fu detto), perchè l'intelletto siccome giudica delle cose, così pure di queste che da' sensi vengono offerte. Così dunque il senso comparato all'intelletto fa sempre vera nell'intelletto l'estimazione della disposizione propria, ma non della disposizione delle cose. Se poi si consideri il senso secondochè é comparato alle cose, allora nel senso è la falsità e la verità in quel modo che è nell'intelletto. Nell'intelletto poi primamente e principalmente trovansi la falsità e la verità nel giudizio del componente e del dividente; [33] ma nella formazione delle quiddità no, se non per ordine al giudizio, che consegue dalla formazione pre-

detta; onde anche nel senso propriamente si dice che è la verità e la falsità secondo che giudica de' sensibili; ma secondochè apprende il sensibile, non è ivi la verità e la falsità propriamente, ma solo secondo l'ordine al giudizio, che dalla formazione predetta consegue; inquanto cioè da tale apprensione è nato a seguire tale giudizio. Il giudizio del senso poi intorno ad alcune cose è naturale, si come intorno a' sensibili proprii; ma di alcune è quasi per certo confronto fatto nell'uomo dalla virtù cogitativa, che è la potenza della parte sensitiva, in luogo della quale negli altri animali è l'estimazione naturale; e così la virtù sensitiva de' sensibili comuni e de' sensibili per accidente. L'atto naturale di alcuna cosa poi è sempre ad un modo se per accidente non venga impedito, o per cagione di difetto intrinseco e d'estrinseco impedimento; onde il giudizio del senso intorno a' sensibili proprj è sempre vero, se non sia impedimento nell'organo, ovvero nel mezzo; ma ne' sensibili comuni e per accidente qualche volta il giudizio del senso fallisce. E così è manifesto qualmente nel giudizio del senso può esser la falsità. — Ma circa l'apprensione del senso si dee sapere, che avvi una certa virtù apprensiva, la quale apprende la specie sensibile, presente la cosa sensibile, siccome il senso proprio; avvene certa poi che l'apprende mentre la cosa è assente, siccome l'immaginazione; e perciò il senso apprende sempre la cosa com'è, se non sia impedimento nell'organo, ovvero nel mezzo: ma l'immaginazione apprende, per lo più, la cosa come non è; perchè l'apprende come presente, quando è assente; e perciò dice il Filosofo nel quarto della *Metafisica* (*Com*. 24) che il senso non è il signore della falsità, ma sì la fantasia.

Adunque quanto è al primo argomento si dee dire, che nel maggior mondo le superiori cose niente ricevono dalle inferiori, ma viceversa: ma l'intelletto che è superiore riceve alcun che dal senso, e perciò l'argomento non è simile.

Quanto agli altri argomenti la soluzione appar facilmente manifesta dalle cose dette (*nel corpo dell' articolo*).

Articolo XII.

Se la falsità sia nell' intelletto.

In duodecimo luogo si cerca se la falsità sia nell'intelletto. 1. E pare che no: perchè l'intelletto ha due operazioni; cioè una con cui forma la quiddità, nella quale non è il falso, come dice il Filosofo nel terzo dell' *Anima* (*Com.* 21); l'altra onde compone e divide; e in questa pure non è il falso, com'è manifesto per Agostino nel libro della *Vera Religione* (*Cap.* 36), il quale dice così: *nessuno intende ciò che è falso.* Dunque la falsità non è nell' intelletto.

2. Inoltre; Agostino dice nel libro delle 83 *Questioni*, questione trigesima prima (*e Quest. 22 in princip*): *Ognuno che è ingannato non intende ciò in che vien ingannato.* Dunque l'intelletto è sempre vero; dunque nell'intelletto non ci può esser falsità.

3. Parimente Algazel dice: *O intendiamo alcun che com'è, o non intendiamo:* ma chiunque intende una cosa com'è, veramente intende: dunque l'intelletto è sempre vero; dunque non è in lui falsità.

Ma sta contro ciò che il Filosofo dice nel terzo dell'*Anima* (*Com.* 21) che ov'è composizione d'intelletti, ivi già è il vero e il falso: dunque la falsità si trova nell'intelletto.

Si risponde doversi dire che il nome d'intelletto si desume da ciò che conosce l'intimo della cosa; imperocchè intendere (*intelligere*) è quasi raccoglier dentro (*intus legere*): perchè il senso e l'immaginazione conoscono i soli esteriori accidenti, mentre il solo intelletto arriva all'essenza della cosa. Ma ulteriormente l'intelletto dalle com-

prese essenze delle cose in diverso modo s'esercita raziocinando e cercando. Il nome adunque d'intelletto può esser ricevuto doppiamente. *Primo*, secondochè si ha a questo soltanto, da cui primamente il nome fu imposto; e così è detto propriamente che noi intendiamo quando apprendiamo la quiddità delle cose; ovvero quando intendiamo ciò che è noto all'intelletto appena son note le quiddità delle cose, sì come sono i primi principj, che noi conosciamo quando conosciamo i termini; onde l'intelletto è detto anche abito de'principj. La quiddità poi della cosa è propriamente l'obietto dell'intelletto: onde siccome il senso de'sensibili proprii è sempre vero; e così l'intelletto nel conoscere la quiddità, com'è detto nel terzo dell'*Anima* (*Com*. 26). Ma tuttavia per accidente può ivi accadere la falsità; inquanto, cioè, l'intelletto falsamente compone e divide; il che accade in due maniere: o in quanto attribuisce la definizione di una cosa ad un'altra; come, se concepisse l'animale razionale mortale quasi definizione dell'asino; ovvero in quanto congiunge scambievolmente le parti della definizione, che non ponno esser congiunte; come, se concepisse quasi definizione dell'asino: un animale irrazionale, immortale; imperocchè sia falsa questa definizione: alcun animale irrazionale è immortale. E così è manifesto che la definizione non può esser falsa, se non inquanto implica un'affermazione falsa. Questo doppio modo poi è tocco nel quinto della *Metafisica*. Similmente nemmeno ne'primi principj è in alcun modo ingannato. Onde è manifesto che se l'intelletto si riceva secondo quell'azione dalla quale il nome *intelletto* vien imposto, non avvi nell'intelletto falsità. *Secondo*, può esser ricevuto l'intelletto comunemente, secondochè si estende a tutte le operazioni; e così comprende l'opinione e la raziocinazione; e così nell'intelletto è la falsità, non mai però se rettamente sia fatta la risoluzione ne'primi principj. — E per questo è manifesta la risposta all'obiezioni.

NOTE.

[1] *Secundum supposita*; val a dire secondo le cose esistenti in atto, ovvero attualmente costituite. Distinguevano gli scolastici tra *Suppositum, Persona* e *Subsistentia*. *Subsistentia* significa alcuna volta lo stesso che *Perseitas*, e consiste in ciò che un ente non dipende da altro ente, come da subietto a cui sia inerente; oppure in ciò per cui una sostanza vien costituita in *essere* di sostanza. Onde la sussistenza conviene ad ogni sostanza tanto compiuta, che incompiuta. Più spesso però intendesi quella che conviene soltanto alla sostanza *ultimamente* compiuta; e vien definita: « Una attualità e perfezione per cui una natura è fatta di sè stessa e non d'altra; ovvero per cui è ultimamente compiuta e terminata, talchè sia di suo diritto, e non abbia bisogno di comunicarsi ad altra natura per essere ed operare. » Che se tale sostanza è priva d'intelletto, chiamasi *supposto*; se anche è intelligente, *persona* ovvero *ipostasi*.

[2] *Secundum rationem*; cioè secondo l'essenza. La quale e si chiama *natura*, secondochè per questa viene designato ciò che in qualsiasi modo può esser capito dall'intelletto; e *quiddità* secondo ciò per cui una cosa vien costituita nel proprio genere o specie, e che vien significato per la *definizione*, il cui officio è d'indicare appunto il *quid* della cosa stessa, ossia ciò ch'ella è (*Quidditas*, quasi *id quod res est*); e *ragione* secondo ciò per cui una cosa si distingue dall'altra, e che è l'essenza medesima significata per la definizione.

[3] *Ebdomadi* val quanto *edizioni* (o sia concezioni), però che un greco *hebdomada* suona il medesimo che *edere*. In quel suo libro pertanto intende Boezio di proporre primamente certi principj (*communes conceptiones*) che chiama termini e regole. Termini, perchè in tali principj sta la risoluzione di tutte le dimostrazioni; regole poi, perchè vien diretto alla cognizione delle seguenti conclusioni. Così appunto comenta San Tommaso in quel suo opuscolo intitolato: *Expositio in librum Boetii*, De hebdomadibus.

[4] Per *disposizione* intendevano gli antichi una qualità di sua natura *facilmente mobile*, e perciò *leggermente inerente* ad un soggetto; ovvero una certa preparazione sia ad agire, sia a ricevere alcun che. Ma il senso in che è detto il vero *una disposizione dell' ente* viene abbastanza dichiarato dal santo Dottore così nel corpo dell' articolo, o sia nella risposta generale al quesito, come nelle risposte speciali agli argomenti opposti; segnatamente in quella che si riferisce al 5°, che è il presente.

[5] *Cum sit etiam in plus quam ens*; cioè anche nel non ente, com'è chiaro dalla seconda parte della proposizione definitiva del vero di Aristotile, recata appresso. Si ricordi che qui l' argomento tien luogo d' obiezione, che ha poi a tempo e luogo la sua risposta.

[6] Là dove si tratta la questione: *An omne quod est, bonum sit.*

[7] Ecco le parole testuali come si leggono nel citato libro al numero 5, con anche il perchè di ciò che affermano: *Diversum est autem esse aliquid et esse aliquid in eo quod est: illic enim accidens, hic substantia significatur.*

[8] Cioè Averroe, appellato così per antonomasia da San Tommaso e da tutta la scuola; sì come pel Filosofo intendesi Aristotele, di cui Averroe fece il gran comento.

[9] *Specie*, secondo il linguaggio della scuola, vale quanto similitudine. Veramente gli scolastici facevano varie distinzioni di specie; tra le quali quella di specie *impresse* ed *espresse*. Le specie impresse sono certe similitudini emesse dalle cose corporee; le quali passando pei sensi alla fantasia, soglion anche chiamarsi fantasmi. Le specie espresse poi non sono che le stesse specie impresse; le quali elaborate già dall' *intelletto agente*, passano nell' *intelletto paziente*. Per *intelletto agente* poi intendesi, secondo i Peripatetici, una certa virtù che illustra le specie impresse o fantasmi, rendendoli così intelligibili. L' *intelletto paziente* poi è quello, dal quale si ricevono le forme già fatte intelligibili. Però l' atto intellettuale non si esercita sino a tanto che la *specie espressa* fatta intelligibile non si congiunga con l' intelletto paziente, che da essa vien costituito intelligente *in atto*. L' azione poi, per cui si forma la specie espressa, dicesi *locuzione*, o *dizione interiore*, come la stessa specie espressa si chiama *verbo*: indi quel detto: *Intellectus intelligit formando verbum*. Finalmente l' *intelletto paziente*, in quanto è capace di ricevere le *specie* di tutte le cose, è detto anche *possibile*. Ma e di esso intelletto e di esso verbo, ec., potrà aversi un concetto anche più largo e più chiaro dal medesimo santo Dottore nei seguenti suoi opuscoli compresi in questo volume.

[10] Gioverà qui spiegare che s' intenda per *composizione dell' in-*

telletto; ovvero che per *intelletto componente e dividente*. Queste due facoltà od operazioni dell'animo umano può dirsi sieno niente più niente meno che le appellate da' moderni *analisi* e *sintesi*; appunto esse non differenziandosi in altro se non che nella sola denominazione. Prima l'intelletto ha bisogno di dividere per formarsi 1° il concetto di essenza o quiddità delle cose; 2° quello di loro *proprietà* (accidentali) e relazioni, che gli scolastici nomavano *passioni* e *abitudini*. Laonde *dividendo* l'intelletto passa dalla potenza all'atto; e così conosce le cose, alla cui notizia e' viene poi a dar perfezione *componendo*; come sarebbe predicando della specie il genere, del genere la differenza, della differenza l'individualità, dell'individuo, o subietto gli accidenti. Per composizione dell'intelletto s'intende pure (come appunto qui) l'affermazione della proposizione; e così per intelletto componente e dividente intendesi l'intelletto che giudica che qualche cosa è o non è; il qual atto è tutto proprio di lui, e nel quale consiste propriamente il vero o il falso, sì come viene chiaramente dimostrato dal Santo Dottore anche nell'Articolo III della presente Questione.

[11] Di questo doppio moto della virtù intellettiva e dell'appetitiva, onde si desume la natura di tali potenze e la loro differenza, parla pure il Santo Dottore in alcun altro luogo de' rimanenti opuscoli contenuti in questo volume; segnatamente poi nell'opuscolo *Delle potenze dell'anima*.

[12] Vedi la nota 10.

[13] Il vero è l'uguaglianza di cose diverse (*aequalitas diversorum*), inquanto cioè esse si conformano all'intelletto, o inquanto l'intelletto si conforma ad esse giudicandone; e appunto nel giudizio (o *composizione* o *divers'one* secondo che esso afferma o nega) si trova *primamente* la ragione (essenza o natura) del vero. Il giudizio poi è alcun che proprio dell'intelletto, che non si trova punto nella cosa fuori dell'anima, se bene in essa cosa si trovi alcun che corrispondente che è fondamento al giudizio stesso; tra il qual giudizio ed esso a lui corrispondente che è nella cosa, s'ha da cercare adequazione.

[14] Vale a dire, quando la definizione consta di termini o d'idee esclusive l'una dell'altra scambievolmente e la cui unione implica contradizione; come così appunto accade nella definizione Il posta in esempio; perocchè se è animale non può essere insensibile, e se è insensibile non può essere animale.

[15] *Aptæ natæ sunt adæquari etc.*; vale a dire, che cadono sotto l'intelletto umano.

[16] *Simpliciter*; cioè assolutamente e sotto ogni rispetto.

[17] *Secundum quid*; che è il correlativo e l'opposto di *simpliciter*.

[18] E così la verità e l'anima convengono nell'essere semplici e incorporee, quantunque *essenzialmente* l'una non sia l'altra.

[19] *Ipsius enim et nos genus sumus*. Ho pur qui tradotto letteralmente per amore d'uniformità del linguaggio, nella quale consiste tanta parte della chiarezza, specialmente in materia scientifica. La versione del Martini rende *progenie* per *genus*; e lì ci sta ottimamente.

[20] Cioè la natura od essenza del circolo, che è d'essere una figura rotonda avente il centro ugualmente distante da tutti i punti della circonferenza.

[21] *Prioritas naturæ, prioritas rationis*. Primo o anteriore *per natura*, val quanto esser primo *assolutamente* (o come oggi si direbbe *ontologicamente*.) Primo o anteriore *di ragione* o nella ragione, val quanto esser primo rispetto al nostro intelletto (o *psicologicamente*); in quanto cioè l'una cosa non potrebbe intendersi senza l'altra, oppure in quanto questa è la ragione di quella.

[22] Cioè dell'intendimento o senso o significato, che torna lo stesso: perocchè ciò che la proposizione od enunciazione significa, è ciò appunto che dall'intelletto vien inteso.

[23] Di fatto, chi volesse negare che la verità non ha principio o fine bisognerebbe che si tacesse: ma chi tace nè afferma nè nega; chè tacere e negare insieme è contraddizione. Dunque da che nega la verità non aver principio o fine, e' dev' essere persuaso della verità di ciò che enuncia. Ora gli si potrà domandare: E la verità della vostra enunciazione ha principio, o avrà fine anch'essa? — Se risponderà: Sì ha principio o avrà fine; e noi domanderemo di nuovo: E la verità di questa seconda enunciazione, onde voi affermate che la verità di quella prima ha avuto principio o avrà fine, ha principio o avrà fine anch'essa? e così in infinito. Ma siccome il procedere in infinito ripugna; così è necessario anche per legge del pensiero ammettere una verità senza principio e senza fine, ossia la verità prima ed eterna. Avverto ch'io ho steso questa notarella più per l'occasione che me ne han data quelle parole di San Tommaso *siccome Anselmo spone sè stesso ec.*, che per necessità di dichiarare tal punto di dottrina, renduto sì evidente dall'Aquinate medesimo.

[24] Secondo gli scolastici per *negazione* s'intende l'*assenza*, com' essi dicono, della forma nel subietto non atto a riceverla. Tale sarebbe l'assenza della vista nella pietra. Per *privazione* poi s'intende l'assenza della forma nel subietto al quale è dovuta, inquanto è per natura ordinato ad averla. Così la cecità nell'occhio di Pietro è una privazione. La *privazione*, ove si riguardi al subietto ed alla

sua idoneità alla forma, è un che reale e positivo: ma non così rispetto all'assenza della forma; imperocchè, l'assenza della vista è nulla precisamente. Onde in un senso più largo la negazione e la privazione prendonsi per qualunque imperfezione, o difetto di entità; insomma per ciò che non è, o pel *non ente*.

[25] Cioè le verità inerenti alle cose, le quali non sono che la realtà delle cose stesse quale dev'essere secondo la loro natura; e non mica le loro essenze ideali, le quali doveano necessariamente trovarsi in Dio prima della esistenza di esse cose nel tempo, e abeterno, nè diverse da quello che Iddio è, il quale è un purissimo e semplicissimo atto sostanziale.

[26] Poichè in Dio avvi distinzione di persone ed una sola ed unica essenza, tale ricerca non è certamente inutile, ma sì ragionevole, logica e integrale di tutta la questione intorno alla verità: come pure di massima importanza a mostrare sempre la concordia della ragione con la fede, salva sempre l'essenza del mistero *naturalmente* impenetrabile ad intelletto umano. Vedi poi con quanta semplicità e chiarezza venga dal Santo Dottore sciolta tale questione da esso proposta in questo articolo.

[27] *Natae sunt facere de se veram apprehensionem in intellectu humano*; vale a dire, secondochè cadono sotto l'apprensione dell'intelletto umano. Ora se questo apprende naturalmente le cose come sono, tale apprensione non può esser che vera.

[28] La fallacia per accidente *(fallacia accidentis)* è quel sofisma o paralogismo, in cui si cade quando prendesi per essenziale ciò che non è se non accidentale.

[29] Il testo ha *aliam* (rectitudinem); ma nella recente edizione di Parma si legge in nota: *forte* aliquam. Io ho ritenuto questa seconda lezione, siccome quella che all'argomento ne sembrava più conforme.

[30] *Intenzione* vale qui quanto ragione o natura. E per essa appunto intendevano gli scolastici una qualsisia natura, ma astratta dalle condizioni della materia che la individuano. A tale astrazione od universalità poi davano il nome d'intenzione *prima* per distinguerla dalla intenzione *seconda*; la quale si forma dall'intelletto allora quando per un atto di riflessione torna a considerare detta universalità e le attribuisce l'essere in questo individuo e in quello, com'anche l'esser predicata di ciascheduno di loro. Indi i cinque *universali* o *predicabili*, cioè il genere, la specie, la differenza, il proprio e l'accidente. Ma intorno a ciò che sia tale intenzione d'universalità puoi vedere gli opuscoli X, XIV, XV di questo volume, dove siffatto argomento viene più ampiamente trattato.

[31] È detto mondo maggiore quest' universo in comparazione all' uomo, il quale fu detto anche minore o piccolo mondo in quanto appunto nel suo piccolo può riscontrarsi, come osservò San Gregorio *(Homil. 29, in Evang. S. Marc. cap. 16)*, ciò che è della natura di tutti gli enti creati i quali compongono il primo. Così con le cose insensibili l' uomo ha comune l' esistenza, con le piante la vita, la sensibilità cogli animali, e con gli angeli la spiritualità e l' intelligenza.

[32] Che s' intenda per sensibili proprii, che per sensibili comuni, che per sensibili per accidente; che per sensi proprii, per senso comune, ec., puoi vederlo nell' opuscolo *Delle potenze dell' anima* del medesimo Santo Dottore, e segnatamente al Capitolo IV, dove tutto ciò può trovarsi abbastanza dichiarato.

[33] Vedi la nota 10.

VII.

DELLA MENTE

QUESTIONE

DI SAN TOMMASO D'AQUINO.

Articolo I.

Se la mente, in quanto è in lei l' immagine della Trinità, sia l' essenza dell' anima, ovvero alcuna potenza di lei.

La questione è intorno alla mente, in cui è l' immagine della Trinità.

E in primo luogo si cerca se la mente, in quanto è in lei l' immagine della Trinità, sia l' essenza dell' anima, ovvero alcuna potenza di lei. 1. E pare che sia l'istessa essenza dell' anima; perchè Agostino dice nel (libro) nono della *Trinità* (*Cap. 4.*) che la mente e lo spirito non sono detti relativamente,[1] ma dimostrano l'essenza, e non altro che l' essenza dell' anima: dunque la mente è l' istessa essenza dell' anima.

2. Inoltre; i diversi generi delle potenze dell' anima non si trovano se non nell' essenza: ma l' appetitivo e l' intellettivo sono diversi generi di potenze dell' anima; perocchè si pongono, in fine del primo dell' *Anima*, cinque generi comunissimi di potenze dell' anima, cioè il vegetativo, il sensitivo, l' appetitivo, il motivo secondo il luogo, e l' intellettivo: conciossiachè, dunque, la mente comprenda in sè l' appetitivo e l' intellettivo, però che nella mente è

posta da Agostino (*14 De Trin.* Cap. 3 et 6.) l'intelligenza e la volontà, pare che non sia la mente alcuna potenza, ma l'istessa essenza dell'anima.

3. Inoltre; Agostino nell'undecimo *Della Città di Dio* (*Cap. 26, et. 9. De Trin. Cap. 4. et seq.*) dice che noi siamo ad immagine di Dio, in quanto siamo, conosciamo il nostro essere, ed amiamo l'una cosa e l'altra. Nel nono poi della *Trinità* assegna l'immagine di Dio in noi secondo la notizia, la mente e l'amore. Conciossiachè, dunque, l'amare sia un atto dell'amore, e il conoscere sia un atto della notizia, sembra che l'essere sia un atto della mente. Ma l'essere è atto dell'essenza; dunque la mente è l'istessa essenza dell'anima.

4. Inoltre; per la medesima ragione che trovasi la mente nell'angelo, anche in noi: ma è l'istessa essenza dell'angelo la mente di lui; onde Dionigi (Cap. 7. *De div. nomin.*) frequentemente nomina gli Angeli divine, ovvero intellettuali menti: dunque anche la mente nostra è l'istessa essenza dell'anima.

5. Ancora; Agostino dice nel decimo della *Trinità* Cap. 11.) che la memoria e l'intelligenza e la volontà sono una sola mente, una sola essenza, una sola vita: dunque siccome la vita appartiene all'essenza, così anche la mente.

6. Ancora; l'accidente non può esser principio sostanziale di distinzione: ma l'uomo sostanzialmente si distingue da' bruti in questo, ch'egli ha la mente: dunque la mente non è alcuno accidente. Ma la potenza dell'anima è una proprietà di lei, secondo Avicenna, e così ella è del genere dell'accidente: dunque la mente non è una potenza, ma è l'istessa essenza dell'anima.

7. Ancora; da una sola potenza non escono diversi atti secondo la specie: ma dalla mente escono diversi atti secondo la specie; cioè il ricordarsi, l'intendere e il volere, com'è manifesto per Agostino (*Lib. De spiritu et*

anima, Cap. 44.): dunque la mente non è alcuna potenza dell'anima, ma l'stessa essenza di lei.

8. Ancora; una potenza non è il soggetto d'altra potenza: ma la mente è il soggetto dell'immagine (di Dio in noi) la quale consiste in tre potenze: dunque la mente non è una potenza, ma l'istessa essenza dell'anima.

9. Ancora; nessuna potenza comprende in sè più potenze: ma la mente comprende l'intelligenza e la volontà: dunque non è potenza, ma essenza.

Ma all'incontrario; 1. l'anima non ha altre parti se non le sue potenze: ma la mente è una certa parte superiore dell'anima, come Agostino dice nel libro della *Trinità* (*Lib. 12*, Cap. 2. 3. 4. 12.): dunque la mente è una potenza dell'anima.

2. Inoltre; l'essenza dell'anima è comune a tutte le potenze, perchè tutte son radicate in lei: ma la mente non è comune a tutte le potenze, perchè è divisa contro al senso:[1] dunque la mente non è l'istessa essenza dell'anima.

3. Inoltre; nell'essenza dell'anima non ha luogo il supremo e l'infimo: ma nella mente è il supremo e l'infimo; perocchè Agostino (*12 De Trin.* Cap. 3, et 4.) divide la mente in ragione superiore ed inferiore: dunque la mente è una potenza dell'anima, non l'essenza.

4. Inoltre; l'essenza dell'anima è il principio del vivere: ma la mente non è il principio del vivere, bensì dell'intendere: dunque la mente non è l'istessa essenza dell'anima, ma una potenza di lei.

5. Inoltre; il soggetto non si predica dell'accidente: ma la mente si predica della memoria, dell'intelligenza e della volontà, che sono nell'essenza dell'anima, si come in soggetto: dunque la mente non è l'essenza dell'anima.

6. Inoltre; secondo Agostino nel libro della *Trinità* (Lib. 12. cap. 4. et 7.) l'anima non è ad immagine se-

condo sè tutta, ma secondo alcun che di sè; cioè secondo la mente: dunque la mente non nomina tutta l'anima, ma alcun che dell'anima.

7. Inoltre; il nome di mente pare sia stato preso da ciò che si ricorda: ma la memoria designa una potenza dell'anima: dunque anche la mente designa una potenza dell'anima, e non l'essenza.

Si risponde doversi dire, che il nome di mente fu preso da misurare. La cosa di qualsiasi genere poi si misura per ciò che è minimo e principio primo nel genere suo, com'è manifesto nel decimo della *Metafisica* (*Com. 4.*); e perciò il nome di mente a questo modo è detto nell'anima, siccom'anche il nome d'intelletto. Imperocchè solamente l'intelletto riceve la cognizione delle cose misurandole quasi a'loro principj. L'intelletto poi, conciossiachè sia detto per rispetto all'atto, e' designa una potenza dell'anima; perciocchè la virtù, o potenza è mezzo tra l'essenza e l'operazione, com'è manifesto per Dionigi nell'undecimo Capitolo *Della celeste Gerarchia*. Perchè poi l'essenze delle cose sono a noi ignote, mentre le virtù loro ci si fanno note per gli atti, noi usiamo frequentemente de' nomi delle virtù o potenze a significare l'essenze. Ma perchè nulla vien notificato se non per ciò che è a lui proprio, è necessario che quando alcuna essenza è designata per una sua potenza, venga designata per una potenza a lei propria. Nelle potenze poi questo comunemente si ritrova, che quello che può nel più, può nel meno, ma non viceversa; sì come chi può portare cento libbre, può portarne venti, com'è detto nel primo *Del Celo e del Mondo*. E perciò se alcuna cosa debba esser designata per la sua potenza, è necessario che sia designata per ciò che è supremo della potenza sua. L'anima poi che è nelle piante ha l'infimo grado tra le potenze dell'anima; onde da lei vien denominata quando è detta nutritiva, o vegetabile.

L'anima del bruto poi tocca un più alto grado, cioè quello che è il senso: onde essa anima è chiamata sensitiva, ovvero alcuna volta anche senso. Ma l'anima umana tocca l'altissimo grado che è tra le potenze dell'anima, e da questo vien denominata; onde è detta intellettiva, e alcuna volta anche intelletto; e in simil modo mente, in quanto cioè da essa è nata a fluire tale potenza, perchè ciò è a lei proprio comparativamente all'altre anime. È adunque manifesto che mente nell'anima nostra dice quello, che è altissimo nella virtù di essa: onde quando secondo ciò che è altissimo in noi la divina immagine trovasi in noi, l'immagine non apparterrà all'essenza dell'anima, se non secondo la mente, in quanto nomina l'altissima potenza di lei. E così la mente, in quanto in lei è l'immagine, nomina la potenza dell'anima, e non l'essenza; ovvero se nomina l'essenza, questo non è se non in quanto da lei fluisce tale potenza.

Adunque, quanto è al primo (argomento), si dee dire che la mente non è detta significare l'essenza, secondochè l'essenza vien divisa contro alla potenza, ma secondochè l'essenza assoluta si divide contro a ciò che è detto relativamente; e così la mente vien divisa contro alla notizia di sè, in quanto per la notizia la mente si riferisce a sè stessa; ma essa mente è detta assolutamente. Ovvero può dirsi che la mente è ricevuta da Agostino secondo che significa l'essenza dell'anima insieme con tale potenza.

Quanto al 2º si deve dire, che i generi delle potenze dell'anima si distinguono doppiamente. In un modo, per parte dell'obietto; nell'altro modo, per parte del soggetto, ossia per parte del modo d'operare, che torna al medesimo. Se adunque si distinguono per parte dell'obietto, così trovansi i cinque generi di potenze sopra enumerate. Se poi si distinguano per parte del soggetto o del modo d'operare, così sono tre i generi delle potenze dell'anima,

cioè vegetativo, sensitivo e intellettivo; perocchè l'operazione dell'anima in tre modi può stare verso la materia. In un modo così, che si eserciti per modo di naturale azione, e il principio di tali azioni è la potenza nutritiva, i cui atti si esercitano per le qualità attive e passive, siccom' anche l'altre azioni materiali. In un secondo modo così, che l'operazione dell'anima non arrivi alla stessa materia, ma solamente alle condizioni della materia, sì come è negli atti della potenza sensitiva; perocchè nel senso è ricevuta la specie senza la materia, ma tuttavia con le condizioni della materia.[3] In un terzo modo così, che l'operazione dell'anima ecceda e la materia e le condizioni della materia, e così è la parte intellettiva dell'anima. Adunque secondo queste diverse partecipazioni delle potenze dell'anima accade che due d'alcune potenze dell'anima comparate a vicenda si riducano ad un medesimo, ovvero diverso genere. Imperocchè se l'appetito sensibile e l'intellettuale, che è la volontà, si considerino secondo l'ordine all'obietto, così riduconsi ad un sol genere; perchè l'obietto dell'uno e dell'altro è il bene. Se poi si considerino quanto al modo d'operare, così riduconsi a diversi generi, perchè l'appetito inferiore si riduce al genere del sensitivo; l'appetito superiore poi al genere dell'intellettivo. Imperocchè siccome il senso non apprende il suo obietto senza le condizioni materiali, in quanto cioè è *qui* ed *ora*; così anche l'appetito sensibile si porta nel suo obietto, cioè nel bene particolare. L'appetito superiore poi tende al suo obietto a quel modo onde l'intelletto apprende; e così, quanto al modo d'operare, la volontà si riduce al genere dell'intellettivo. Il modo poi dell'azione proviene dalla disposizione dell'agente; perchè quanto sarà stato più perfetto l'agente, tanto è più perfetta l'azione di lui. E per ciò se si considerino tali potenze secondochè escono dall'essenza dell'anima, che è il loro soggetto, la

volontà trovasi nella medesima coordinazione coll'intelletto: non già l'appetito inferiore, il quale si divide in irascibile e concupiscibile. E perciò la mente può comprendere la volontà e l'intelletto senza che sia l'essenza dell'anima; inquanto cioè nomina un certo genere di potenze dell'anima; talchè sotto la mente s'intenda comprendersi tutte quelle potenze le quali nei loro atti recedono del tutto dalla materia e dalle condizioni della materia.

Quanto al 3° si deve dire, che da Agostino e dagli altri Santi l'immagine della Trinità è assegnata nell'uomo in molte maniere: nè è necessario che una di quelle assegnazioni corrisponda all'altra; siccome è manifesto che Agostino assegna l'immagine della Trinità secondo la mente, la notizia e l'amore; e più innanzi secondo la memoria, l'intelligenza e la volontà. E quantunque la volontà e l'amore si corrispondano scambievolmente, e la notizia e l'intelligenza; non per questo è necessario che la mente corrisponda alla memoria, conciossiachè la mente contenga tutte tre cose, che son dette nell'altra assegnazione. Similmente anche quella assegnazione di Agostino che è tocca dall'obiezione, è altra dalle due premesse. Laonde non è necessario che, se l'amare corrisponde all'amore, e il conoscere alla notizia, l'essere corrisponda alla mente siccome proprio atto di lei, inquanto è mente.

Quanto al 4° è da dire che son detti gli Angeli menti, non perchè essa mente o intelletto dell'angelo sia l'essenza di lui, inquanto l'intelletto e la mente nominano la potenza, ma perchè nient'altro hanno delle potenze dell'anima se non questo, che si comprende sotto la mente; onde del tutto e'sono mente. All'anima nostra poi vengono aggiunte altre potenze, le quali sotto la mente non sono comprese, per ciò che è (essa anima) atto del corpo, cioè della sensitiva e nutritiva potenza: onde non può l'anima dirsi mente, siccome l'Angelo.

Quanto al 5° si dee dire, che il vivere aggiunge sopra l'essere, e l'intendere sopra il vivere. A ciò poi che l'immagine di Dio si ritrovi in alcun ente, è necessario ch'ei pervenga all'ultimo genere di perfezione, dove la creatura può tendere. Laonde se abbia l'essere soltanto siccome le pietre, ovvero l'essere e il vivere siccome le piante e i bruti, non è salva in questo la ragione dell'immagine; ma è necessario alla perfetta ragione dell'immagine, che la creatura sia, viva e intenda. Imperocchè in questo perfettissimamente secondo il genere si conforma agli essenziali attributi (di Dio); e perciò, perchè nell'assegnazione dell'immagine la mente tiene il luogo della divina essenza, e queste tre cose che sono la memoria, l'intelligenza e la volontà, tengono il luogo delle tre persone, perciò Agostino ascrive alla mente quelle cose che si ricercano all'immagine nella creatura, quando dice che la memoria, l'intelligenza e la volontà sono una sola vita, una sola mente, una sola essenza. Nè tuttavia è necessario che si dica e mente e vita per questo stesso che anche essenza, perchè non è una stessa cosa in noi l'essere e il vivere e l'intendere, siccome è in Dio: nondimeno son dette queste tre cose una sola essenza, inquanto da una sola essenza della mente procedono; una sola vita, inquanto appartengono ad un sol genere di vita; una sola mente, inquanto sotto una sola mente sono comprese, come parti sotto il tutto; sì come la vista e l'udito son compresi sotto la parte sensitiva dell'anima.

Quanto al 6° dobbiam dire che, secondo il Filosofo nell'ottavo della *Metafisica*, perchè le sostanziali differenze delle cose sono a noi ignote, in luogo di esse qualche volta coloro che definiscono fanno uso delle accidentali, secondochè esse designano, ovvero notificano l'essenza, come i proprii effetti notificano la causa. Laonde il sensibile secondochè è la differenza costitutiva dell'animale, non prendesi dal senso, inquanto nomina la potenza, ma inquanto nomina

l'istessa essenza dell'anima, da cui tale potenza fluisce: e similmente è della ragione, ovvero di ciò che ha mente.

Quanto al 7° è a dire che, siccome la parte sensitiva dell'anima non s'intende che sia una certa potenza oltre a tutte le particolari potenze che son comprese sotto di essa, ma è quasi un certo tutto potenziale che comprende tutte quelle potenze, quasi parti; così anche la mente non è una certa potenza oltre la memoria, l'intelligenza e la volontà, ma è un certo tutto potenziale comprendente queste tre cose; sì come pur vediamo che sotto la potenza di fare la casa è compresa la potenza di polire le pietre e di eriger le pareti; e così dell'altre cose.

Quanto all'8° si deve dire, che la mente non è comparata all'intelligenza e alla volontà siccome soggetto; ma piuttosto siccome il tutto alle parti, inquanto la mente nomina la potenza stessa. Se poi si prenda la mente per l'essenza dell'anima, secondochè da lei naturalmente procede tale potenza, così nominerà il soggetto delle potenze.

Quanto al 9° si deve dire, che una potenza particolare non ne comprende più sotto di sè: ma niente proibisce che sotto una generale potenza se ne comprendano più, come parti; sì come sotto una parte del corpo più parti organiche sono comprese, come i diti sotto la mano.

Articolo II.

Se nella mente sia la memoria.

In secondo luogo si cerca, se nella mente sia la memoria. 1. E pare di no; perchè, secondo Agostino nel duodecimo della *Trinità* (Cap. 3 et 8), quello che è comune a noi ed ai bruti non appartiene alla mente: ma la memoria è comune a noi ed ai bruti, com'è manifesto per Agostino nel decimo delle *Confessioni* (Cap. 25); dunque ecc.

2. Inoltre; il Filosofo nel libro *Della Memoria e della Reminiscenza* (Cap. 1) dice, che la memoria non è del genere intellettivo, ma piuttosto del sensitivo. Conciossiachè, dunque, la mente sia lo stesso che l'intelletto, come dalle predette cose è manifesto, sembra che la memoria non sia nella mente.

3. Inoltre; l'intelletto e tutte quelle cose che all'intelletto appartengono, astraggono dal qui ed ora: ma la memoria non astrae, perocchè concerne un determinato tempo, cioè il passato, essendo che la memoria è propria delle cose passate, come dice Tullio (*in libro De inventione*); dunque ecc.

4. Inoltre; conciossiachè nella memoria si conservino alcune cose che non si apprendono in atto, ovunque si pone la memoria è necessario che ivi differiscano l'apprendere e il ritenere. Nell'intelletto poi non differiscono, ma piuttosto nel senso: perocchè per questo nel senso ponno differire, perchè il senso usa dell'organo corporale;[4] e non tutto ciò che è ritenuto nel corpo si apprende: ma l'intelletto non usa dell'organo corporale; onde nulla si ritiene in lui se non intelligibilmente, e così è necessario che s' intenda in atto. Dunque la memoria non è nell'intelletto, o sivvero nella mente.

5. Ancora; l'anima non si ricorda prima che ritenga alcun che appresso di sè: ma prima che riceva alcune specie da' sensi onde nasce la nostra cognizione, le quali possano da lei esser ritenute, è ad immagine (di Dio). Conciossiachè, dunque, la mente sia parte dell'immagine, non pare che la memoria possa essere nella mente.

6. Ancora; la mente secondochè è ad immagine di Dio, si porta in Dio:[5] ma la memoria non si porta in Dio, perocchè è propria di quelle cose che cadono sotto il tempo, mentre Dio è onninamente sopr'il tempo; dunque ecc.

7. Ancora; se la memoria fosse parte della mente, le specie intelligibili si conserverebbero in essa mente, sì come

si conservano nella mente dell'Angelo: ma l'Angelo convertendosi alle specie che ha appresso di sè, può intendere: dunque anche la mente convertendosi ad esse specie ritenute: e così potrebbe intendere senza volgersi a'fantasmi; il che manifestamente apparisce esser falso. Imperocchè per quanto sia che uno abbia la scienza in abito, tuttavia leso l'organo della virtù immaginativa, ovvero memorativa, non può uscire all'atto; il che non sarebbe se la mente potesse intendere in atto senza volgersi alle potenze che usano degli organi: laonde la memoria non è nella mente.

Ma all'incontrario; 1. il Filosofo dice nel terzo dell'*Anima* (*Com.* 6), che l'anima è il luogo delle specie, se non che non tutta, ma come intellettiva: del luogo poi è proprio il conservare le cose contenute in esso. Conciossiachè, dunque, il conservare le specie appartenga alla memoria, pare che la memoria sia nell'intelletto.

2. Inoltre; quello che ugualmente si ha ad ogni tempo, non concerne alcun tempo particolare: ma la memoria, anche propriamente presa, si ha ugualmente ad ogni tempo, come dice Agostino nel decimosecondo della *Trinità* (14 *De Trin.*, Cap. 11.); e lo prova per i detti di Virgilio, il quale usò del proprio nome di memoria e di oblivione: dunque la memoria non concerne alcun tempo particolare, ma ogni tempo; adunque appartiene all'intelletto.

3. Inoltre; la memoria, a riceverla propriamente, è delle cose passate: ma l'intelletto non solo è delle cose presenti, ma anche delle future e delle passate; perciocchè l'intelletto forma la composizione, secondo ogni tempo intendendo che l'uomo fu e sarà ed è, come è manifesto nel terzo dell'*Anima* (*Com.* 22 *et* 23): dunque la memoria, propriamente parlando, può appartenere all'intelletto.

4. Inoltre; siccome la memoria è delle cose passate, così la provvidenza è delle future, secondo Tullio (Lib. 2, *De inventione*): ma la provvidenza è nella parte intellettiva, a

riceverla propriamente: dunque per la medesima ragione anche la memoria.

Si risponde doversi dire, che la memoria secondo il comune uso de' parlanti, è ricevuta per la notizia delle cose passate. Il conoscere poi il passato come passato, s'appartiene a ciò, di cui è proprio il conoscere il presente come presente, ovvero ora come ora; e questo è proprio del senso. Imperocchè, siccome l'intelletto non conosce il singolare com'è questo, ma secondo una certa comune ragione, come, inquanto è uomo o bianco; ovvero anche il particolare, non in quanto è quest'uomo, o questo particolare;[6] così anche l'intelletto conosce il presente e il passato, non inquanto è ora, e questo passato. Laonde, conciossiachè la memoria secondo la propria sua accezione risguardi ciò che è passato rispetto a quest'istante, consta che la memoria propriamente parlando, non è nella parte intellettiva, ma nella sensitiva soltanto, come prova il Filosofo (*In lib. De memoria et reminiscentia*). Pure, dacchè l'intelletto non solamente intende l'intelligibile, ma anche intende d'intendere tale intelligibile, perciò il nome di memoria può estendersi alla notizia, per la quale, anche se non si conosca l'obietto, come in passato nel modo predetto, tuttavia si conosce l'obietto, del quale pur innanzi si ebbe notizia, inquanto alcuno sa d'averla avuta innanzi; e così ogni notizia non di nuovo ricevuta può dirsi memoria. Ma questo accade, in un modo, quando la considerazione secondo la notizia avuta non è interrotta, ma continua: in altro modo poi, quando è interrotta, e così ha più della ragione del passato: onde anche più propriamente tocca alla ragione della memoria, come se si dica di aver memoria di quella cosa, che prima abitualmente conoscevamo, non già in atto; e così la memoria è nella parte intellettiva della nostr'anima; e a questo modo pare che Agostino (12 *De Trinitate*, Cap. 4 *et* 7.) ricevesse la memoria ponendola parte dell'immagine: Impe-

rocchè e'vuole che tutto quello che è tenuto nella mente, come che non esca all'atto, appartenga alla memoria. Come poi ciò possa accadere, da diversi è posto in diversa maniera. Imperocchè Avicenna nel 6º delle cose naturali pone che non accade questo, l'anima abitualmente tenere la notizia di alcuna cosa che non considera in atto, da ciò che alcune specie si conservino nella parte intellettiva; ma vuole che le specie non considerate in atto, non possono conservarsi se non nella parte sensitiva, o quanto alla immaginazione, che è il tesoro delle forme ricevute dal senso, o quanto alla memoria per rispetto alle intellezioni particolari da' sensi non ricevute. Nell'intelletto poi non rimane la specie, se non quando ella si considera in atto; ma dopo la considerazione cessa in lui d'essere in atto. Laonde, quando di nuovo e'vuol considerare alcun che, è necessario che le specie nuovamente fluiscano nell'intelletto possibile dall'intelletto agente. Nè tuttavia segue secondo esso che se alcuno dee di nuovo considerare quelle cose che prima seppe, sia necessario ch'ei di nuovo impari o trovi, sì come da principio; perchè è rilasciata in lui una certa abilità per la quale più facilmente si converte all'intelletto agente per ricever da esso le fluenti specie, e questa abilità è l'abito della scienza in noi. E secondo questa opinione la memoria non sarebbe nella mente secondo la ritenzione di alcune specie, ma secondo l'abilità a ricever di nuovo. Ma codesta opinione non par ragionevole. Primo, perchè essendo l'intelletto possibile di una più stabile natura che il senso, è necessario che la specie in lui ricevuta, più stabilmente sia ricevuta; onde in lui ponno le specie più conservarsi che nella parte sensitiva. Secondo, perchè l'attiva intelligenza sta ugualmente ad influire le specie convenienti alle scienze tutte: onde se nell'intelletto possibile non si conservassero alcune specie, ma la sola abilità di convertirsi all'intelletto agente, rimarrebbe l'uomo ugualmente abile a qualsiasi intelligibile; e

così da ciò che l'uomo imparerebbe una scienza, non più saprebbe quella che l'altre. Oltre che, ciò pare sia espressamente contrario alla sentenza del Filosofo nel 3° dell'*Anima* (*Com.* 6); il quale commenda gli antichi in questo, che posero l'anima essere il luogo delle specie, quanto alla parte intellettiva; e perciò altri dicono che le specie intelligibili rimangono nell'intelletto possibile dopo l'attuale considerazione; e che l'ordinamento di esse è l'abito della scienza; e che questa virtù, per cui la mente nostra può ritenere le specie intelligibili dopo l'attuale considerazione, dicesi memoria; e che questo si accosta più alla propria significazione della memoria.

Adunque, quanto è al primo argomento, si dee dire che la memoria la quale è comune a noi ed ai bruti, è quella in cui si conservano le particolari intenzioni: ma questa non è nella mente, sì bene quella soltanto in cui si conservano le specie intelligibili.

Quanto al 2° è da dire, che il Filosofo parla della memoria che è del passato, in quanto vien riferito a quest'istante, in quanto è questo; e così non è nella mente.

Quanto al 3° si dee dire: è per lo stesso.

Quanto al 4° s'ha a dire, che nell'intelletto possibile differiscono l'apprendere in atto e il ritenere; non per ciò che la specie sia in lui in alcun modo corporalmente, ma intelligibilmente soltanto. Nè tuttavia segue che sempre s'intenda secondo quella specie, ma solo quando l'intelletto possibile perfettamente si fa in atto per rispetto di quella specie. Alcuna volta poi è imperfettamente in atto per un suo certo modo medio tra la pura potenza e il puro atto; e questo è abitualmente conoscere, e da questa maniera di cognizione riducesi all'atto perfetto per la volontà, la quale, secondo Anselmo (*Lib. De similitudinibus*), è il motore di tutte le potenze.

Quanto al 5° si deve dire, che la mente è ad imma-

gine, *precipuamente* secondochè si porta in Dio e in se stessa. Essa poi è presente a sè, e Dio (a lei) similmente prima che alcune specie sieno ricevute da' sensi; e la mente non si dice che abbia la virtù memorativa per questo, cioè che alcun che ritenga in atto, ma sì per questo ch' ella è potente a ritenere.[7]

Quanto al 6° la risposta è manifesta dalle cose dette.

Quanto al 7° è da dire, che nessuna potenza può conoscere alcun che senza rivolgersi all'obietto suo, come la vista nulla conosce se non volgendosi al colore. Laonde, conciossiachè i fantasmi si abbiano in questo modo all'intelletto possibile, siccome i sensibili al senso, com'è manifesto per il Filosofo nel 3° dell'*Anima* (*Com.* 39); quantunque l'intelletto stesso abbia appresso di sè alcuna specie intelligibile, non mai tuttavia considera in atto alcun che secondo quella specie, se non convertendosi a' fantasmi: e perciò siccome l'intelletto nostro secondo lo stato di via ha bisogno de' fantasmi a considerare in atto prima di ricever l'abito; così anche dopo che l'avrà ricevuto. Diversamente poi sembra che sia degli Angeli, l'obietto dell'intelletto de' quali non è un fantasma.

Degli argomenti poi che si oppongono in contrario si dee dire, quanto al primo, che da quella autorità non può aversi che nell'intelletto sia la memoria, se non secondo il modo che fu detto, ma non propriamente.

Quanto al 2° si dee dire, il detto di Agostino doversi intendere, che la memoria può essere intorno a' presenti obietti. Tuttavia non mai può dirsi memoria se non si consideri alcun che passato almeno dalla parte di essa cognizione: e secondo ciò anche è detto che uno si dimentica, o pur si ricorda di sè, in quanto di sè stesso, che è presente a sè, non conserva la passata cognizione.

Quanto al 3° è a dire che, inquanto l'intelletto conosce le differenze de' tempi secondo le comuni ragioni, e' può

formare le composizioni, secondo qualsiasi differenza di tempo.

Quanto al 4° dobbiam dire, che la provvidenza non è nell'intelletto, se non secondo le generali ragioni del futuro; ma a' particolari si applica mediante la ragione particolare, la quale è necessario che interceda media tra la ragione universale movente e il moto che consegue nei particolari, com'é manifesto per il Filosofo nel 3° dell'*Anima* (*Com.* 57, 58 *et præced.*).

Articolo III.

Se la memoria sia distinta dall'intelligenza, siccome potenza da potenza.

In terzo luogo si cerca se la memoria sia distinta dall'intelligenza, siccome potenza da potenza. 1. E pare di no. Imperocchè di potenze diverse sono i diversi atti: ma dell'intelletto possibile e della memoria, in quanto e' sono nella mente, si pone essere il medesimo atto, che è di ritenere la specie; perchè questo che Agostino attribuisce alla memoria, il Filosofo (3 *De anima*, *Com.* 6) l'attribuisce all'intelletto possibile: dunque la memoria non è distinta dall'intelligenza, siccome potenza da potenza.

2. Inoltre; ricevere alcun che senza risguardare alcuna differenza di tempo è proprio dell'intelletto, che astrae dal qui ed ora: ma la memoria non risguarda alcuna differenza di tempo, perchè, secondo Agostino nel 14° della *Trinità* (Cap. 11), la memoria è comunemente delle cose presenti, passate e future: dunque la memoria non si distingue dall'intelligenza.

3. Inoltre; l'intelligenza è ricevuta doppiamente, secondo Agostino nel 14° della *Trinità* (*Cap. 7.*). In un modo, inquanto è detto che intendiamo ciò che non consideriamo

in atto. Nell' altro modo, inquanto si dice che intendiamo ciò che pensiamo in atto: Ma l' intelligenza secondo la quale è detto che ciò soltanto intendiamo che pensiamo in atto, è l' intendere in atto; il che non è potenza, ma operazione d' alcuna potenza; e così la non si distingue dalla memoria siccome potenza da potenza. Secondo che poi intendiamo quelle cose che consideriamo in atto, in niun modo si distingue dalla memoria, ma alla memoria appartiene; il ché è manifesto per Agostino nel 14° della *Trinità* (*Cap. 7. dal mezzo in giù*), ove dice: *Se noi riferiamo all' interiore memoria della mente per la quale si ricorda di sè, e all' interiore intelligenza per la quale sè intende, e all' interiore volontà per la quale sè ama, ove queste tre cose son sempre insieme, sia che le si pensino, sia che non si pensino, sembra certamente che l' immagine della Trinità appartenga alla sola memoria.* Dunque l' intelligenza in niun modo dalla memoria viene distinta.

4. Se poi si dica che l' intelligenza, secondo la quale l'anima è potente a pensare in atto, è una certa potenza, ed altra potenza è secondo cui pensa in atto, così pure l' intelligenza per la quale noi siam detti intendere pensando, sarebbe distinta dalla memoria, sì come potenza da potenza. Invece, della medesima potenza è proprio l' aver l' abito e l' usare dell' abito: ma l' intendere non pensando è intendere in abito; l' intendere poi pensando è usar l' abito: dunque alla medesima potenza appartiene l' intendere, non pensando, e l' intendere, pensando; e così non diversifica l' intelligenza dalla memoria siccome potenza da potenza.

5. Inoltre; nell' intellettiva parte dell' anima non si trova altra potenza, se non la conoscitiva, e la motiva od affettiva: ma la volontà è la potenza affettiva o motiva, e l' intelligenza è la conoscitiva: dunque la memoria non è altra potenza dall' intelligenza.

Ma all'incontrario; 1: c'è quello che Agostino dice nel 14° della *Trinità* (Cap. 8), che l'anima è ad immagine di Dio secondo questo, ch'ella può usare della ragione e dell'intelletto a intendere Iddio, e a vedere: ma può l'anima vedere secondo le potenze: dunque l'immagine nell'anima si attende secondo le potenze. Ma nell'anima si attende l'immagine secondo che ritrovansi in lei queste tre cose, memoria, intelligenza e volontà: dunque queste tre cose sono tre potenze distinte.

2. Inoltre; se queste non sono tre potenze, è necessario che alcun che di loro sia atto od operazione: ma l'atto non sempre è nell'anima, perocchè non sempre in atto intende o vuole: dunque queste tre cose non sempre saranno nell'anima; e così non sarebbe l'anima ad immagine di Dio; il che è contro Agostino (*4. De Trin. Cap. 3 et. 6; Epist. 85*).

3. Parimente, tra queste tre cose trovasi uguaglianza, per la quale vien rappresentata l'uguaglianza delle divine persone: ma tra l'atto o l'abito o la potenza non trovasi uguaglianza; perchè a più cose s'estende la potenza che l'abito, e l'abito a più che l'atto, però che di una sola potenza sono più abiti, e da un solo abito emanano più atti: dunque non può essere che alcuna cosa di loro sia abito, e l'altra atto.

Si risponde doversi dire, che Agostino (*14. De Trin. Cap. 7. dal mezzo in giù*) doppiamente assegna l'immagine della Trinità nella mente. Primo, quanto a queste tre cose, cioè la mente, la notizia e l'amore, com'è manifesto nel nono della *Trinità*. Secondo, quanto a queste tre cose, che sono la memoria, l'intelligenza e la volontà. Dunque si dee dire, che l'immagine della Trinità nell'anima può essere assegnata doppiamente. In un modo, secondo la perfetta imitazione della Trinità; nell'altro, secondo l'imperfetta. Imperocchè l'anima imita la Trinità secondochè

si ricorda in atto, intende in atto e vuole in atto. La qual cosa perciò è; perchè in quella trinità increata, la media persona nella Trinità è il Verbo: il verbo poi non può essere senza l'attuale cognizione: onde secondo questo modo di perfetta imitazione assegna Agostino l'immagine in queste tre cose, memoria, intelligenza, volontà, inquanto la memoria importa un'abituale notizia, l'intelligenza l'attuale cogitazione procedente da quella notizia, la volontà poi l'attuale moto della volontà, il qual procede dalla cogitazione. E questo è manifesto per ciò che dice nel 14° della *Trinità*, così dicendo: *Perchè ivi, cioè nella mente, il verbo non può essere senza la cogitazione, perocchè pensiamo tutto che diciamo con quel verbo interiore che non appartiene a lingua di nessuna gente, codesta immagine piuttosto in quelle tre cose è posta, memoria cioè, intelligenza e volontà. Questa poi, dico, intelligenza con la quale intendiamo pensando, e quella volontà che congiunge codesta prole e il parente: l'immagine secondo l'imperfetta imitazione poi è quando si assegna secondo gli abiti e le potenze.* E così assegna l'immagine della Trinità nell'anima nel nono della *Trinità* Agostino (Cap. 4, e seg.), quanto a queste tre cose, mente, notizia, amore; che la mente nomina la potenza; la notizia e l'amore poi gli abiti in lei esistenti: e siccome pose la notizia, così avrebbe potuto porre l'intelligenza abituale; perocchè l'una cosa e l'altra può esser ricevuta abitualmante, come è manifesto da questo che è detto nel 14° della *Trinità* (*Cap. 7*): *Forse che rettamente possiamo dire: codesto musico conosce certo la musica, benchè non la intenda, il quale non la pensa; e intende ora la geometria, però che ora la pensa? È assurda quanto appare codesta sentenza.* E così secondo tale assegnazione queste due cose, che sono la notizia e l'amore abitualmente ricevute, appartengono soltanto alla memoria, come è manifesto per l'autorità del medesimo in obiettando addotta.

Ma perchè gli atti sono nelle potenze radicalmente, sì come gli effetti nelle cause; perciò anche la perfetta imitazione, che è secondo la memoria, l'intelligenza e la volontà attuale, può originalmente trovarsi nelle potenze, secondo le quali l'anima può ricordarsi, intendere attualmente e volere, com'è manifesto per le addotte parole di Agostino. E così l'immagine si attende secondo le potenze; non però in questo modo che la memoria possa essere nella mente un'altra potenza oltre l'intelligenza. Il che è manifesto così: le potenze non diversificano per la diversità degli obietti, se la diversità degli obietti non sia da queste cose, le quali per sè accadono negli obietti, secondochè sono obietti di tali potenze. Onde il caldo e il freddo, che accadono nel colorato, in quanto tale, non diversificano la potenza visiva; perocchè della medesima visiva potenza è proprio il vedere il colorato, caldo e freddo, dolce e amaro. Quantunque poi la mente, ossia l'intelletto, in alcun modo possa conoscere il passato, pure, conciossiachè indifferentemente s'abbia a conoscere le cose presenti, le passate e le future, la differenza del presente e del passato è accidentale all'intelligibile, in quanto tale. Laonde, quantunque nella mente possa in alcun modo esser la memoria, non per questo può essere come una certa potenza per sè distinta dalle altre, a quella guisa che i filosofi parlano della distinzione delle potenze; ma questa memoria soltanto può trovarsi nella parte sensitiva, la quale si porta al presente, in quanto è presente: onde se devono portarsi nel passato, si ricerca una più alta virtù che non sia esso senso. Pur nondimeno benchè la memoria non sia una potenza distinta dall'intelligenza, in quanto l'intelligenza si prende per una potenza, tuttavia trovasi la Trinità nell'anima anche considerando esse potenze, secondochè una sola potenza, che è l'intelletto, ha l'abitudine a cose diverse, cioè a tener la notizia di alcunchè abitual-

mente; sì com'anche Agostino (*12 De Trin.* cap. 14.) distingue la ragione inferiore dalla superiore, secondo l'abitudine a cose diverse.

Adunque, quanto è al primo argomento, si deve dire che, quantunque la memoria inquanto è nella mente non sia un'altra potenza distinta dall'intelletto possibile, nondimeno tra l'intelletto possibile e la memoria trovasi una distinzione secondo l'abitudine a cose diverse, come dalle cose dette è manifesto. — E similmente deesi dire quanto ai quattro argomenti che seguono.

Quanto al primo in contrario poi è da dire, che Agostino ivi parla dell'immagine trovata nell'anima, non secondo la perfetta imitazione, la quale è quando imita in atto la Trinità, intendendola.

Quanto al 2º si deve dire, che sempre è nell'anima l'immagine in alcun modo, ma non secondo la perfetta imitazione.

Quanto al 3º s'ha a dire, che tra la potenza e l'atto e l'abito può essere uguaglianza, secondochè vengon comparati ad un solo obietto; e così l'immagine della Trinità trovasi nell'anima secondochè si porta in Dio. E tuttavia anche comunemente parlando della potenza, dell'abito e dell'atto, trovasi in loro eguaglianza, non certamente secondo la proprietà della natura, perchè di un'altra maniera ha l'essere l'operazione, l'abito e la potenza; ma secondo la comparazione all'atto, secondo la quale si considera la quantità di queste tre cose: nè è necessario che si riceva un atto soltanto di numero, o un solo abito, ma l'abito e l'atto in genere.

Articolo IV.

Se la mente conosca le cose materiali.

In quarto luogo si cerca se la mente conosca le cose materiali. 1. E pare di no; perciocchè la mente non conosce alcun che se non con intellettual cognizione: ma come si ha nella Glossa sopra la 2ª a' Corinti, Cap. 12 (*Gloss. ordinaria sopra quel Ratto fino al terzo cielo*), quella è intellettuale visione, in cui si contengono quelle cose che si manifestano *per sè* e non per immagini somiglianti ad esse, le quali immagini non sono ciò che esse (ne sono distinte nell' entità): adunque, conciossiachè le cose materiali non possano essere nell' anima per sè, ma solamente per le immagini somiglianti ad esse, le quali non sono ciò che esse, sembra che la mente non conosca le cose materiali.[8]

2. Inoltre; Agostino sopr' il *Genesi a lettera* (*12 sup. Gen.* cap. 24) dice: *Con la mente s' intendono quelle cose, le quali nè sono corpi, nè similitudini di corpi;* ma le cose materiali sono corpi e hanno similitudini di corpi; dunque ecc.

3. Inoltre; la mente, ossia l' intelletto ha di conoscere le quiddità delle cose, perchè l' obietto dell' intelletto è il *chè cos' è,* com' è detto nel 3° dell' *Anima* (*Com. 26*): ma la quiddità delle cose materiali non è la stessa corporeità; se no sarebbe necessario che tutte le cose che hanno la quiddità fossero corpo: dunque ecc.

4. Inoltre; la cognizione della mente segue la forma, che è il principio del conoscere: ma le forme intelligibili che sono nella mente, sono affatto immateriali: dunque per loro la mente non può conoscere le cose materiali.

5. Inoltre; ogni cognizione è per una assimilazione: ma non può essere assimilazione tra la mente e le cose materiali; perchè la similitudine la fa l' unità della qualità;

mentrechè le qualità delle cose corporee sono corporali accidenti, che nella mente non ponno essere: dunque ecc.

6. Inoltre; la mente nulla conosce se non astraendo dalla materia e dalle condizioni della materia: ma le materiali cose che sono le cose naturali, non possono, anche secondo l' intelletto, esser dalla materia separate, perchè nelle loro definizioni ci cade la materia; dunque ecc.

Ma all'incontrario; 1. quelle cose che appartengono alla scienza naturale si conoscono per la mente: ma la scienza naturale è intorno a cose materiali: dunque le cose materiali per la mente si posson conoscere.

2. Inoltre; ciascuno ben giudica quelle cose che conosce, e di queste è ottimo giudice, com' è detto nel primo dell' *Etica* (Cap. 1.): ma, come Agostino dice nel 12° sopra il *Genesi a lettera* (Cap. 24.), queste cose inferiori vengon giudicate per la mente: dunque queste inferiori cose materiali per la mente sono intese.

3. Inoltre; per il senso non conosciamo se non le cose materiali: ma la cognizione della mente nasce dal senso: dunque anche la mente conosce le cose materiali.

Si risponde doversi dire, che ogni cognizione è secondo alcuna forma, la quale nel conoscente è il principio della cognizione. Tale forma poi può esser considerata doppiamente. In un modo, secondo l' essere che ha nel conoscente; nell' altro modo, secondo il rispetto che ha alla cosa di cui è la similitudine. Certamente secondo il primo rispetto fa che il conoscente conosca in atto, ma per il secondo rispetto determina la cognizione ad alcun conoscibile determinato. E perciò il modo di conoscere alcuna cosa è secondo la condizione del conoscente, nel quale la forma è ricevuta secondo il modo di lei. Non è poi necessario che la cosa conosciuta sia secondo il modo del conoscente, ovvero secondo quel modo, onde la forma che è il principio del conoscere, ha l'essere nel conoscen-

te: però nulla proibisce che per le forme le quali nella mente esistono immaterialmente, sieno le cose materiali conosciute. Ciò poi differentemente accade nella mente umana che riceve la cognizione dalle cose, e nella divina od angelica che dalle cose non ricevono. Di fatti, nella mente che riceve la scienza dalle cose, le forme esistono per una certa azione delle cose nell'anima. Ogni azione poi è per la forma: onde le forme che sono nella mente nostra, primamente e principalmente risguardano le cose esistenti fuori dell'anima, quanto alle forme di queste cose. Delle quali la maniera è duplice: perocchè sono certe le quali non determinano in sè stesse nessuna materia, come la linea, la superficie e simili. Certe poi determinano in sè una speciale materia, come tutte le forme naturali. Dalla cognizione delle forme poi, le quali non determinano in sè alcuna materia, non si ha alcuna cognizione della materia: ma dalla cognizione delle forme che determinano la materia, si conosce pur essa materia in alcun modo, cioè secondo l'abitudine che ha alla forma. E per questo dice il Filosofo nel primo delle cose fisiche (*Com. 69.*), che la materia prima è conoscibile secondo l'analogia alla forma. E così per la similitudine della forma essa cosa materiale vien conosciuta, siccome alcuno per ciò stesso che conosce la camusità conosce il naso camuso. Ma le forme delle cose esistenti nella mente divina son quelle, da cui fluisce l'essere delle cose, che è comune alla forma e alla materia: onde anche quelle forme risguardano e la forma e la materia immediatamente, e non una cosa per l'altra; e similmente le forme dell'intelletto angelico, le quali sono simili alle forme della mente divina, quantunque le non sieno causa delle cose. E così la mente nostra ha delle cose materiali material cognizione;[9] laddove la mente divina e l'angelica conoscono le materiali cose immaterialmente, e nondimeno più perfettamente.

Adunque, quanto è al primo argomento, si dee dire, che quella autorità può esporsi doppiamente. In un modo, ch'ella si riferisca alla visione intellettuale, quanto a tutte quelle cose che son comprese sotto di essa: e così dicesi intellettuale la visione di quelle cose soltanto, che non hanno immagini simili ad esse, le quali non sono ciò che esse; non che questo s'intenda delle immagini, onde le cose sono vedute con intellettuale visione, le quali (immagini) sono quasi il mezzo del conoscere, ma perchè ciò stesso che è conosciuto per la intellettuale visione sono le cose stesse, e non le immagini delle cose; il che nella visione corporale, cioè sensitiva, e nella spirituale, cioè immaginativa, non accade. Imperocchè gli obietti dell'immaginazione e del senso sono certi accidenti da' quali vien costituita una certa figura od immagine della cosa, ma l'obietto dell'intelletto è la stessa essenza della cosa, quantunque e' conosca l'essenza della cosa per la similitudine di lei, sì come per il mezzo del conoscere, non come per l'obietto nel quale primamente si porta la visione di lui. Ovvero dice, che ciò che nell'autorità è detto, appartiene alla visione intellettuale, secondochè eccede l'immaginativa e la sensitiva. Imperocchè così Agostino (12 *super Genes. ad literam*), dalle cui parole è presa la Glossa, intende di assegnare la differenza delle tre visioni, attribuendo alla superiore visione ciò in che eccede la inferiore: sì come si dice che la spirituale visione è quando le cose assenti pensiamo per certe similitudini, e nondimeno la spirituale ossia immaginaria visione è pur di queste cose che presenzialmente si veggono: ma in questo, cioè che pur vede le cose assenti, l'immaginazione trascende il senso; e perciò si pone questo quasi proprio di lei. Similmente pure l'intellettuale visione in questo trascende l'immaginazione e il senso, perchè si estende a quelle cose, le quali sono intelligibili per loro essenza. E perciò questo le attribuisce Agostino come proprio, quantunque possa anche

conoscere le cose materiali, le quali sono conoscibili per le loro similitudini. Laonde dice Agostino nel 12° sopra il *Genesi a lettera* (Cap. 12), che per la mente anche queste inferiori cose vengon giudicate, e si sanno quelle, le quali nè sono corpi, nè portano quelle forme simili a' corpi. — E per questo è manifesta la risposta al secondo argomento.

Quanto al 3°. è da dire, che se la corporeità si pigli dal senso, in quanto è nel genere della quantità, così la corporeità non è la quiddità della cosa naturale, ma un accidente di lei, cioè la trina dimensione. Se poi si prenda dal corpo, inquanto è nel genere della sostanza, così la corporeità nomina l'essenza della cosa naturale: nè tuttavia segue che ogni quiddità sia corporeità, se non si dicesse che alla quiddità, inquanto quiddità, converrebbe l'esser corporeità.

Quanto al 4° è a dire che, quantunque nella mente non sieno se non le immateriali forme, possono tuttavia essere le similitudini delle cose materiali. Imperocchè non è necessario che la similitudine abbia l'essere di quella maniera, della quale è ciò di cui è la similitudine, ma solamente che convenga nella ragione: a quella guisa che la forma dell'uomo non ha tal essere nella statua d'oro, quale lo ha la forma dell'uomo nelle carni e nell'ossa.

Quanto al 5° si dee dire che, quantunque le qualità corporali non possano essere nella mente, possono nondimeno esservi le similitudini delle qualità corporee, e secondo queste la mente si assimila alle cose corporee.

Quanto al 6° dobbiam dire, che l'intelletto conosce astraendo dalla materia particolare e dalle condizioni di lei, sì come da questa carne e da queste ossa: non per questo è necessario che astragga dalla materia universale; onde e' può considerare la forma naturale nelle carni e nell'ossa, ma non in queste.

Articolo V.

Se la mente nostra possa conoscere le cose materiali nel singolare.

In quinto luogo si cerca se la mente nostra possa conoscere le cose materiali nel singolare. 1. E pare di sì; perchè siccome il singolare ha l'essere per la materia, così quelle cose son dette materiali, che nella loro definizione hanno la materia: ma la mente, quantunque sia immateriale, può conoscere le cose materiali: dunque per la medesima ragione può conoscere le cose singolari.

2. Inoltre; nessuno rettamente giudica e dispone di alcune cose, se non le conosca: ma il sapiente per la mente giudica rettamente e dispone di singolari cose, sì come della sua famiglia e delle cose sue: dunque con la mente noi conosciamo i singolari.

3. Inoltre; nessuno conosce la composizione, se non conosca gli estremi della composizione: ma questa composizione *Socrate è uomo*, la forma la mente, però che non la potrebbe formare alcuna sensitiva potenza, che non apprende l'uomo in universale: dunque la mente conosce i singolari.

4. Inoltre; nessuno può imperare alcun atto, se non conosca l'obietto di quell'atto: ma la mente ossia la ragione impera l'atto del concupiscibile e dell'irascibile, com'è manifesto nel 1° dell'*Etica* (Cap. ultim.): adunque, conciossiachè i loro obietti sieno singolari, la mente conosce i singolari.

5. Inoltre; tuttociò che può la virtù inferiore, può la superiore, secondo Boezio (5 *De consolat.*, *prosa* 4): ma le potenze sensitive, che sono inferiori alla mente, conoscono i singolari: dunque molto più la mente può conoscerli.

6. Inoltre; quanto alcuna mente è più alta, tanto ha più universale la cognizione, com'è manifesto per Dionigi nel 12° capitolo della *Celeste Gerarchia:* ma la mente dell'Angelo è più alta che la mente dell'uomo, e tuttavia l'Angelo conosce i singolari: dunque molto più la mente umana.

Ma all'incontrario: l'universale è mentre s'intende; il singolare mentre si sente, come dice Boezio.

Si risponde doversi dire che, siccome dalle cose dette (*artic. preced.*) è manifesto, la mente umana e l'angelica conoscono diversamente le cose materiali. Imperocchè la cognizione della mente umana si reca alle cose naturali primamente secondo la forma, e secondariamente alla materia in quanto ha abitudine alla forma. Siccome poi ogni forma in quanto è da sè, è universale, così l'abitudine alla forma non fa conoscere la materia se non per la cognizione universale. Così poi considerata la materia non è il principio dell'individuazione; ma sì secondochè si considera la materia nel singolare, la quale è la materia segnata esistente sotto determinate dimensioni: imperocchè da questa forma ella viene individuata. Laonde dice il Filosofo nel 7° della *Metafisica* (*Com.* 37), che le parti dell'uomo sono la materia e la forma universalmente; di Socrate poi questa forma e questa materia. Per la qual cosa è manifesto che la mente nostra non può conoscere il singolare direttamente; ma direttamente si conosce da noi il singolare per le virtù sensitive che ricevono le forme dalle cose nell'organo corporale; e così le ricevono sotto determinate dimensioni, e secondochè menano nella cognizione della materia singolare. Imperocchè, siccome la forma universale conduce alla cognizione della materia universale, così la forma individuale conduce alla cognizione della materia segnata, che è il principio dell'individuazione: ma tuttavia la mente per accidente si mescola con i singolari, in quanto si congiunge con le virtù sensitive, le quali versano circa i particolari. Il quale con-

giungimento invero è in due modi. In un modo, in quanto il moto della parte sensitiva termina alla mente, sì come accade nel moto che è dalle cose all'anima; e così la mente conosce il singolare per una certa riflessione, in quanto cioè la mente conoscendo l'obietto suo che è alcuna natura universale, ritorna nella cognizione del suo atto; e ulteriormente nella specie che è il principio del suo atto; e ulteriormente nel fantasma da cui la specie vien astratta: e così riceve alcuna cognizione del singolare. Nell'altro modo, secondochè il moto che è dall'anima alle cose incomincia dalla mente, e procede nella parte sensitiva, in quanto la mente regge le inferiori potenze; e così si mescola con le cose singolari nel mentre che la ragione particolare muove: la quale è una certa potenza individuale, che con altro nome è detta cogitativa, ed ha un determinato organo nel corpo, cioè la media cellula del capo. L'universale sentenza poi cui tiene la mente intorno alle cose operabili, non è possibile che venga applicata al particolare atto, se non per alcuna potenza media apprendente il singolare; talchè si faccia così un certo sillogismo, la cui maggiore sia universale, e la minore singolare, che è l'applicazione della particolare ragione; la conclusione poi l'elezione della singolare opera, com'è manifesto per ciò che si ha nel 3º dell'*Anima* (*Com.* 77, *e* 58 *e preced.*). La mente dell'Angelo poi perchè conosce le cose materiali per le forme (*divine*) che risguardano immediamente la materia, come pure la forma, non solamente conosce la materia nell'universale con diretta inspezione, ma anche nel singolare: similmente, anche la mente divina.

Adunque, quanto è al primo argomento, si dee dire, che la cognizione ond'è conosciuta la materia secondo l'analogia che ha con la forma, non basta alla cognizione della cosa singolare, come dalle cose dette (*nel corpo dell'articolo*) è manifesto.

Quanto al 2° si deve dire, che il disporre che fa il sapiente delle cose singolari non è per la mente, se non mediante la virtù cogitativa, di cui è proprio il conoscere le intenzioni singolari, come è manifesto dalle cose dette (*ivi*).

Quanto al 3° è da dire, che l'intelletto può del singolare e dell'universale comporre la proposizione, secondochè conosce il singolare per una certa riflessione, come è stato detto (*ivi*).

Quanto al 4° s'ha a dire, che l'intelletto ossia la ragione conosce nell'universale il fine, a cui ordina l'atto del concupiscibile e l'atto dell'irascibile, imperandoli. Questa cognizione universale poi e'l'applica mediante la virtù cogitativa a'singolari, come fu detto (*ivi*).

Quanto al 5° si deve dire, che ciò che può la virtù inferiore, può la superiore; non però sempre nel medesimo modo, ma alcuna volta in altro più alto modo; e così l'intelletto può conoscere quelle cose che conosce il senso, ma in un più alto modo che il senso; perocchè il senso le conosce quanto alle disposizioni materiali ed agli accidenti esteriori, ma l'intelletto penetra all'intima natura della specie, che è in essi individui.

Quanto al 6° dobbiam dire, che la cognizione della mente angelica è più universale che la cognizione della mente umana, perchè a più cose si estende usando di più pochi mezzi; e tuttavia è più efficace a conoscere i singolari, come dalle cose dette (*ivi*) è manifesto.

Articolo VI.

Se la mente umana riceva la cognizione da' sensibili.

In sesto luogo si cerca se la mente umana riceva la cognizione da'sensibili. 1. E pare di no; perciocchè l'azione e la passione non può esser di quelle cose che non convengono

nella materia, come è manifesto per Boezio nel libro *Delle due Nature*, ed anche per il Filosofo nel libro della *Generazione* (Lib. 1, *Gen.*, *Com.* 53 *et* 45): ma la mente nostra non comunica nella materia con le cose sensibili: dunque non ponno i sensibili agire nella mente nostra, talchè per loro venga nella mente nostra impressa alcuna cognizione.

2. Inoltre; l'obietto dell'intelletto è la quiddità, com'è detto nel 3º dell'*Anima* (*Com.* 26): ma la quiddità della cosa in niun modo si precepisce col senso: dunque la cognizione della mente non si riceve dal senso.

3. Inoltre; Agostino dice nel decimo delle *Confessioni* (Cap. 10), parlando della cognizione degl'intelligibili, come da noi si acquisti: *Ivi, dico, erano prima ch'io gli avessi imparati, cioè gl'intelligibili nella mente nostra:* ma nella memoria non erano; dunque si vede che le intelligibili specie non sono da'sensi ricevute.

4. Ancora; Agostino prova nel 10º della *Trinità*, che l'anima non può amare se non le cose conosciute: ma prima che uno impari la scienza e'l'ama; il che è manifesto da questo, ch'ei con molto studio la cerca: dunque prima che impari quella scienza, e'l'ha nella notizia sua; dunque pare che la mente non riceva la scienza dalle cose sensibili.

5. Ancora; Agostino dice nel 12º sopra il *Genesi a lettera* (Cap. 16): *L'immagine del corpo, non il corpo nello spirito; ma esso spirito in se stesso fa con quella celerità mirabile, che ineffabilmente è lungi dalla tardità del corpo:* dunque pare che la mente non riceva le specie intelligibili da'sensi, ma essa in sè le formi.

6. Ancora; Agostino dice nel 12º della *Trinità* (Cap. 2), che la mente nostra giudica delle cose corporali secondo le ragioni incorporali e sempiterne: ma le ragioni ricevute da'sensi non sono di tal maniera; e così lo stesso che innanzi.

7. Inoltre; se la mente riceva la cognizione da' sensibili, questo non può essere, se non in quanto la specie che è ricevuta da' sensibili, muove l'intelletto possibile: ma tale specie non può muovere l'intelletto possibile; perocchè non lo muove esistendo ancora nella fantasia, perchè ivi esistendo non è ancora intelligibile in atto, ma in potenza soltanto. Similmente non muove l'intelletto possibile esistendo nell'intelletto agente, il quale non è recettivo di alcuna specie; altrimenti e' non differirebbe dall'intelletto possibile. Similmente neppure esistendo in esso possibile intelletto, perchè la forma già inerente al soggetto non muove il soggetto, ma in esso in certo modo riposa. Nè anche per sè esistendo, conciossiachè le specie intelligibili non sieno sostanze, ma del genere degli accidenti, come dice Avicenna nella sua *Metafisica* (Lib. 3, Cap. 8). Dunque in niun modo può essere, che la mente nostra riceva la scienza da' sensibili.

8. Inoltre; l'agente è più nobile del paziente, come è manifesto per Agostino nel 12° sopra il *Genesi a lettera* (Cap. 6), e per il Filosofo nel 3° dell'*Anima* (*Com.* 19): ma il ricevente sta a quello che riceve quasi paziente ad agente: conciossiachè, dunque, la mente sia molto più nobile de' sensibili e de' sensi stessi, non potrà ricevere la cognizione da loro.

9. Inoltre; il Filosofo dice nel 7° della *Fisica* (*Com.* 20), che l'anima in quiescendo si fa sciente: ma l'anima non potrebbe ricevere la scienza da' sensibili se non fosse in certo modo mossa da loro; dunque ecc.

Ma al contrario; 1. siccome dice il *Filosofo* (Lib. 1, *post. analitic.*, *tex.* 33), ed è provato con l'esperimento, a cui manca un senso manca una scienza, sì come a' cechi manca la scienza de' colori: questo poi non sarebbe se l'anima ricevesse d'altronde la scienza che per i sensi: dunque de' sensibili per i sensi anche riceve.

2. Inoltre; ogni nostra cognizione originalmente consiste nella notizia de' primi principii indimostrabili: ora la cognizione di questi nasce in noi dal senso, com'è manifesto nel fine de' *Posteriori* (*2 poster. Com. ult.*): dunque la scienza nostra nasce dal senso.

3. Inoltre; la natura nulla fa invano, nè manca nelle cose necessarie: ora invano sarebbero dati i sensi all'anima, se per loro non ricevesse la cognizione delle cose; dunque ecc.

Si risponde doversi dire, che circa questa questione fu moltiplice l'opinione degli antichi. Imperocchè alcuni posero l'origine della scienza nostra essere totalmente da una causa esteriore, che è separata dalla materia; e questi si dividono in due sètte. Imperocchè certi, come i platonici, posero le forme delle cose sensibili essere separate dalla materia; e così essere intelligibili in atto; e per la loro partecipazione dalla materia sensibile prodursi gl'individui nella natura, e per la loro partecipazione le umane menti avere la scienza. E così ponevano le predette forme essere il principio della generazione e della scienza, come narra il Filosofo nel 1° della *Metafisica* (*Com.* 6). Ma questa posizione fu dal Filosofo sufficientemente riprovata: il quale dimostra che non è da porre le forme delle sensibili cose, se non nella materia sensibile, essendo che senza la materia sensibile non possano intendersi nell' universale le forme universali, siccome nè il camuso senza il naso. E perciò altri non ponendo le forme de' sensibili separate, ma l'intelligenze soltanto, che noi diciamo Angeli, posero l'origine della nostra scienza essere totalmente da tali sostanze separate. Per la qual cosa, Avicenna (Lib. 9, *Metaph.*, Cap. 2, 4 *et* 5) volle che siccome le forme sensibili non si acquistano nella materia sensibile, se non per l'influenza dell'intelligenza agente, così e le forme intelligibili non s' imprimono nelle umane menti, se non per l'intelligenza agente; la quale non è una parte

dell'anima, ma una sostanza separata, com'esso pone. Ha bisogno nondimeno l'anima de' sensi quasi eccitanti e disponenti alla scienza, sì come questi inferiori agenti preparano la materia a ricevere la forma dall'intelligenza agente. Ma questa opinione non par ragionevole; perchè secondo ciò non ci sarebbe dipendenza necessaria tra la cognizione della mente umana e le virtù sensitive; di che il contrario appare manifestamente; sì per questo, che mancando il senso manca la scienza de' suoi sensibili; sì per questo, che la mente nostra non può in atto considerare anche quelle cose che abitualmente sa, se non formando alcuni fantasmi; onde anche leso l'organo della fantasia la considerazione è impedita. Ed inoltre, la predetta posizione toglie i prossimi principii delle cose, se tutte le inferiori cose dalla sostanza separata immediatamente conseguono le forme, sì intelligibili che sensibili. L'altra opinione fu di coloro che ponevano l'origine della nostra scienza essere totalmente da una causa inferiore. Costoro pure si dividono in due sètte. Imperocchè alcuni posero le anime umane contenere in sè stesse la notizia di tutte le cose, ma detta cognizione ottenebrarsi per la congiunzione col corpo. E perciò dicevano noi aver bisogno dello studio e de' sensi per esser tolti gl'impedimenti della scienza, dicendo l'imparare nient'altro essere che ricordarsi; sì com'anche manifestamente appare, che per queste cose che udimmo e che vediamo, noi non ci ricordiamo di quelle che innanzi sapevamo. Ma questa posizione non par ragionevole. Imperocchè se la congiunzione dell'anima al corpò sia naturale, non può essere che per lei sia del tutto la naturale scienza impedita; e così se tale opinione fosse vera, noi patiremmo assoluta ignoranza di quelle cose, delle quali non abbiamo senso. Sarebbe poi l'opinione consona a quella posizione, che pone l'anime essere state create avanti i corpi, ed a' corpi unite dopo: perchè allora la composizione del corpo e dell'anima non sarebbe naturale, ma

proveniente ad essa anima accidentalmente. La qual opinione invero e secondo la fede e secondo le sentenze de' filosofi si giudica doversi riprovare. Altri però dissero, che l'anima è causa di scienza a sè stessa: perciocchè non da' sensibili riceve la scienza, quasi per l'azione de' sensibili provengano in alcun modo all'anima le similitudini delle cose; ma essa anima alla presenza de' sensibili forma in sè le similitudini de' sensibili. Ma questa posizione non sembra del tutto ragionevole. Imperocchè niun agente opera se non secondochè è in atto: onde se l'anima forma in sè le similitudini di tutte le cose, è necessario che essa in sè abbia in atto quelle similitudini delle cose; e così si ritornerà alla predetta opinione, che pone la scienza di tutte le cose essere inserita naturalmente nell'anima. E perciò sopra tutte le predette posizioni più ragionevole sembra la sentenza del Filosofo, il quale pone la scienza della mente nostra esser parte ab intrinseco, parte ab estrinseco, non solamente dalle cose dalla materia separate, ma anche dagli stessi sensibili. Imperocchè, quando la mente nostra è comparata alle cose sensibili che sono fuori dell'anima, trovasi ch'ella si ha ad esse in una doppia abitudine. In un modo, come l'atto alla potenza, inquanto cioè le cose che son fuori dell'anima sono intelligibili in potenza. Essa mente però è intelligibile in atto; e secondo ciò è posto in lei l'intelletto agente, il quale fa le cose intelligibili in atto. Nell'altro modo, come la potenza all'atto, in quanto cioè nella mente nostra le forme determinate delle cose sono in potenza soltanto, le quali nelle cose fuori dell'anima sono in atto; e secondo ciò è posto nell'anima nostra l'intelletto possibile, di cui è proprio il ricevere le forme astratte da' sensibili, fatte intelligibili in atto per il lume dell'intelletto agente. Il qual lume dell'intelletto agente nell'anima razionale certo procede, siccome da prima origine, dalle sostanze separate; precipuamente da Dio. E secondo ciò è vero che la scienza

la mente nostra la riceve da' sensibili: nulladimeno però essa anima forma in sè le similitudini, in quanto per il lume dell'intelletto agente le forme astratte da' sensibili son fatte intelligibili in atto, acciocchè nell'intelletto possibile le possano esser ricevute. E così anche nel lume dell'intelletto agente è in noi in certo modo ogni scienza originalmente insita, mediante le universali concezioni, che tosto col lume dell'intelletto agente si conoscono; per le quali, siccome per gli universali principii, noi giudichiamo delle altre e le preconosciamo in esse. E secondo questo ha verità quella opinione che pone noi aver innanzi avuto a notizia quelle cose, le quali impariamo.

Adunque, quanto è al primo argomento, si dee dire che le forme sensibili, ovvero astratte da' sensibili, non ponno agire nella mente nostra, se non in quanto per il lume dell' intelletto agente sono rendute immateriali; e così son fatte in certo modo omogenee all' intelletto possibile nel quale agiscono.

Quanto al 2° dobbiam dire, che circa il medesimo operano la virtù superiore e l' inferiore, non similmente, ma la superiore più sublimemente: onde anche per la forma che dalle cose è ricevuta, il senso non così efficacemente conosce la cosa siccome l' intelletto; ma il senso per lei è menato nella cognizione degli esteriori accidenti, mentrechè l'intelletto perviene alla nuda quiddità della cosa, separandola da tutte le materiali condizioni. Laonde fino a un certo punto dicesi la cognizione della mente avere origine dal senso; non che il senso apprenda tutto quello che la mente conosce, ma perchè da queste cose che il senso apprende, la mente è condotta ad alcune superiori, sì com' anche i sensibili intesi conducono negl' intelligibili delle cose divine.

Quanto al 3° si ha da dire, che la parola di Agostino deve riferirsi a quella precognizione, onde le cose particolari sono preconosciute ne' principj universali; perocchè

così è vero che quelle cose che impariamo, erano innanzi nell'anima nostra.

Quanto al 4° è a dire, che uno prima che acquisti alcuna scienza, può amarla, inquanto conosce per una certa cognizione universale conoscendo l'utilità di quella scienza, o con la vista, ovvero in qualunqu' altro modo.

Quanto al 5° si deve dire, che l'anima dee intendersi formare sè stessa secondo questo, cioè che le forme fatte intelligibili per l'azione dell'intelletto agente, formano l'intelletto possibile, come fu detto. E la virtù immaginativa può formare le forme de' diversi intelligibili, secondo che precipuamente appare mentre immaginiamo quelle cose, che non mai percepimmo col senso.

Quanto al 6° dobbiam dire, che i primi principj, la cui cognizione è in noi innata, sono certe similitudini dell'increata verità: onde, secondochè per esse giudichiamo dell'altre cose, è detto che noi giudichiamo delle cose per le ragioni immutabili, ovvero per la verità increata. Tuttavia questo che dice ivi Agostino, si dee riferire alla ragione superiore, che è inerente alla contemplazione delle cose eterne. La quale invero quantunque per dignità sia prima, tuttavia l'operazione di lei è posteriore, perchè *le invisibili cose di Dio per le cose fatte comprendendosi, si veggono*. Rom. I.

Quanto al 7° è da dire, che nel ricevimento onde l'intelletto possibile riceve le specie delle cose da' fantasmi, i fantasmi s' hanno come agente istrumentale e secondario; ma l'intelletto agente, come agente principale e primo. E perciò l'effetto dell'azione resta nell'intelletto possibile secondo la condizione dell' uno e dell' altro, e non secondo la condizione d' uno de' due soltanto; e perciò l'intelletto possibile riceve le forme come intelligibili in atto, per la virtù dell'intelletto agente; ma come similitudini delle determinate cose, per la cognizione de' fantasmi. E così

le forme intelligibili in atto non sono per sè esistenti nè nella fantasia, nè nell' intelletto agente, ma solamente nell' intelletto possibile.

Quanto all' 8° si dee dire che, quantunque l' intelletto possibile sia *semplicemente* più nobile che il fantasma, tuttavia *sotto un certo rispetto* niente proibisce che il fantasma sia più nobile, in quanto cioè il fantasma è in atto la similitudine della tal cosa; il che all' intelletto possibile non conviene se non in potenza. E così in un certo modo può agire nell' intelletto possibile in virtù del lume dell' intelletto agente, sì com' anche il colore può agire nella vista in virtù della luce corporale.

Quanto al 9° è da dire, che la quiete in cui si compie la scienza esclude il moto delle naturali passioni, ma non il moto e la passione comunemente ricevuta, secondochè il ricevere una qualsiasi cosa dicesi patire ed esser mosso; siccome anche il Filosofo dice nel 3° dell' *Anima* (*Com. 12.*) che l' intendere è un certo patire.

Articolo VII.

Se la mente sia l' immagine della Trinità secondochè conosce le cose materiali, ovvero solamente secondochè conosce l' eterne.

In settimo luogo si cerca se nella mente sia l' immagine della Trinità secondochè conosce le cose materiali, e non solamente secondochè conosce l' eterne. 1. E pare che sia così; perchè, come dice Agostino nel 12° della *Trinità* (*Cap. 4.*), quando cerchiamo la Trinità nell' anima, la cerchiamo in tutta, non separando l' azione razionale nelle cose temporali dalla contemplazione dell' eterne: ma la mente non è ad immagine, se non secondochè in lei trovasi la Trinità: dunque la mente è ad immagine non solo secondochè è inerente alle ragioni eterne da contemplare, ma secondochè è inerente alle temporali da operare.

2. Inoltre; l'immagine della Trinità nell'anima si considera in quanto in lei è rappresentata l'uguaglianza delle persone e la loro origine: ma più l'uguaglianza delle persone è rappresentata nella mente secondochè conosce le temporali cose, che secondochè conosce l'eterne; conciossiachè le cose eterne eccedano in infinito la mente, ove la mente non in infinito eccede le temporali: l'origine eziandio delle persone si manifesta nella cognizione delle cose temporali, sì come e nella cognizione dell'eterne, perchè dall'una e dall'altra parte procede dalla mente la notizia, e dalla notizia l'amore. Dunque l'immagine della Trinità non solo ecc.

3. Inoltre; la similitudine è nella potenza d'amare, ma l'immagine nella potenza di conoscere, si come si ha nel 2° delle *Sentenze*, 13ª distinzione (*Magister, lib. 2. sent. dist. 16.*): ma la mente nostra prima conosce le materiali cose, che l'eterne, all'eterne pervenendo dalle materiali; e più perfettamente, essendo che le temporali vengano da lei comprese, non già l'eterne: dunque l'immagine più è nella mente secondochè è comparata alle temporali cose, ecc.

4. Inoltre; l'immagine della Trinità trovasi nell'anima in un certo modo secondo le potenze, come sopra fu detto: ma le potenze indifferentemente si hanno a tutti gli obietti, a' quali le potenze sono determinate: dunque l'immagine di Dio trovasi nella mente rispetto agli obietti qualunque sieno.

5. Inoltre; più perfettamente è veduto quello che in sè stesso è veduto, di quello che è veduto nella sua similitudine: ma l'anima vede se stessa in sè; Iddio poi, se non in similitudine nello stato di via: dunque più perfettamente conosce sè stessa che Dio, e così più dee attendersi l'immagine della Trinità nell'anima, secondochè l'anima conosce se stessa, che secondochè conosce Dio;

trovandosi in noi l'immagine della Trinità secondo quello che perfettissimo abbiamo nella nostra natura, come dice Agostino (*In libro De spiritu et anima, cap. 54*).

6. Ancora; l'uguaglianza delle persone è rappresentata nella mente nostra secondo questo, che la memoria, l'intelligenza e la volontà tutta comprendono sè reciprocamente, com'è manifesto per Agostino nel 10° della *Trinità (Cap. 11 dal mezzo in giù)*: ma codesta mutua comprensione non mostrerebbe la loro uguaglianza, se non comprendesse sè quanto a tutti gli obietti: dunque per ragione di tutti gli obietti l'immagine della Trinità trovasi nelle potenze della mente.

7. Ancora; siccome l'immagine è nella potenza di conoscere, così la carità è nella potenza di amare: ma la carità non solo risguarda Dio, ma anche il prossimo; onde duplice pure si pone l'atto della carità, cioè la dilezione di Dio e del prossimo: dunque anche l'immagine non solo è nella mente secondochè conosce Dio, ma anco secondochè conosce le creature.

8. Ancora; le potenze della mente nelle quali consiste l'immagine si perfezionano per alcuni abiti, secondo cui l'immagine deformata si dice che vien riformata e perfezionata: ma le potenze della mente non han bisogno degli abiti secondochè sono comparate alle cose eterne, ma solamente secondochè sono comparate alle temporali, perchè gli abiti sono a questo, che le potenze sien regolate secondo essi: nell'eterne poi l'errore non può accadere, talchè ivi sia d'uopo di regola; ma solamente nelle temporali: dunque ecc.

9. Inoltre; la Trinità increata vien rappresentata nell'immagine della mente, precisamente quanto alla consustanzialità e all'uguaglianza: ma queste due cose si trovano nella potenza sensitiva; perchè il sensibile e il senso son fatti nell'atto una sola cosa, e la specie sensibile

non si riceve dal senso se non secondo la sua capacità: dunque nella potenza sensitiva trovasi l'immagine della Trinità; molto più dunque nella mente secondochè conosce le cose temporali.

10. Inoltre; le metaforiche locuzioni si attendono secondo alcune similitudini; perchè, secondo il Filosofo, tutti quelli che trasferiscono, trasferiscono secondo alcuna similitudine: ma da certe creature sensibili più si fa la transunzione nelle divine cose per le metaforiche locuzioni, che non eziandio da essa mente, siccome è manifesto del raggio solare per Dionigi nel 4° Capitolo de' *Divini nomi:* dunque alcune creature sensibili più ponno dirsi ad immagine, che essa mente; e così non pare che alcuna cosa impedisca che la mente, secondochè conosce le temporali cose, sia ad immagine.

11. Inoltre; Boezio dice nel libro della *Trinità*, che le forme, le quali sono nella materia, sono immagini di quelle cose, che sono senza la materia: ma le forme esistenti nella materia sono forme sensibili: dunque le forme sensibili sono immagini dello stesso Dio, e così la mente, secondochè conosce quelle cose, sembra che sia ad immagine di Dio.

Ma all'incontrario; 1. c'è quello che Agostino dice nel 15° della *Trinità;* che la Trinità, la quale si trova nell'inferiore scienza, sebbene già appartenga all'uomo interiore, tuttavia non ancora immagine di Dio appellar si dee, ovvero reputare. L'inferiore scienza poi è, secondochè la mente contempla le cose temporali, perocchè si distingue così dalla sapienza dell'eterne: dunque l'immagine della Trinità non si attende nella mente secondochè conosce le cose temporali.

2. Inoltre; le parti dell'immagine secondo l'ordine debbono rispondere alle tre persone: ma l'ordine delle persone non trovasi nella mente secondochè conosce le cose

temporali; perciocchè nella cognizione delle cose temporali l'intelligenza non procede dalla memoria, come il Verbo dal Padre, ma piuttosto la memoria dall'intelligenza, perchè noi rammentiamo quelle cose che innanzi intendemmo: dunque l'immagine non consiste nella mente secondochè conosce le cose temporali.

3. Inoltre; Agostino dice nel 12° della *Trinità* (Cap. 4, *dal mezzo in giù*): Fatta codesta distribuzione della mente, la quale, cioè, si divide in contemplazione delle cose eterne e delle azioni temporali, in ciò solo che appartiene alla contemplazione delle cose eterne, non solamente è la Trinità, ma anche l'immagine di Dio: in questo poi che è derivato nell'azione delle cose temporali, se anche possa trovarsi la Trinità, non però può trovarsi l'immagine di Dio; e così lo stesso che innanzi.

4. Inoltre; l'immagine della Trinità sempre esiste nell'anima; non già la cognizione delle cose temporali, avendosi ella per acquisizione: dunque l'immagine della Trinità non trovasi nell'anima secondochè conosce le cose temporali.

Si risponde doversi dire, che la similitudine rende perfetta la ragione dell'immagine: contuttociò non qualunque similitudine trovasi sufficiente alla ragione dell'immagine, ma l'espressissima similitudine, per la quale alcunchè è rappresentato secondo la ragione della sua specie. E perciò, nelle cose corporali le immagini delle cose si attendono più secondo le figure che sono i proprii segni delle specie, che secondo i colori e gli altri accidenti. Trovasi poi nell'anima nostra alcuna similitudine della Trinità increata secondo qualsiasi cognizione di sè, non solo della mente, ma anche del senso, com'è manifesto per Agostino nell'11° della *Trinità* (Cap. 2): ma in quella cognizione soltanto della mente ritrovasi l'immagine di Dio, secondo la quale la similitudine di Dio si trova nella mente nostra più espressa. Adunque, ac-

ciocchè noi distinguiamo la cognizione della mente secondo gli obietti, una triplice cognizione trovasi nella mente nostra: la cognizione cioè onde la mente conosce Dio, e quella onde conosce sè stessa, e quella onde conosce le cose temporali. In quella cognizione, onde la mente conosce le cose temporali, non trovasi una espressa similitudine della Trinità increata, nè secondo la conformazione, perchè le cose materiali sono più dissimili da Dio che essa mente: quindi per questo che la mente è informata di loro scienza, non è a Dio fatta più conforme. Similmente nè secondo l'analogia, per ciò che la cosa temporale che partorisce nell'anima la notizia di sè, ovvero l'intelligenza attuale, non è della medesima sostanza con la mente, ma un che di estraneo alla natura di lei, e così non può per questo la consustanzialità della Trinità increata essere rappresentata. Ma nella cognizione onde la mente nostra conosce sè stessa, è la rappresentazione dell'increata Trinità secondo l'analogia, in qnanto in questo modo la mente conoscendo sè stessa genera il verbo di sè, e dall'una e dall'altro procede l'amore; sì come il Padre dicendo sè stesso, genera il suo Verbo ab eterno, e dall'uno e dall'altro procede lo Spiritossanto. Ma nella cognizione stessa onde la mente conosce l'istesso Dio, essa mente si conforma a Dio, siccome ogni conoscente, in quanto tale, si assimila al conosciuto. Maggiore poi è quella similitudine che è per conformità, come la vista al colore, di quella che è per analogia, come la vista all'intelletto, il quale similmente vien comparato a' suoi obietti: onde più espressa è la similitudine della Trinità nella mente secondochè conosce Dio, che secondochè conosce sè stessa. E perciò propriamente è l'immagine della Trinità nella mente, secondochè conosce Dio primamente e principalmente; ma in un certo modo e secondariamente, anche secondo che coosce sè stessa, e precipuamente in quanto considera se stessa, com'è l'immagine di Dio; tanto che così la consi-

derazione di lei non si fermi in sè, ma proceda fino a Dio. Nella considerazione delle cose temporali poi non trovasi l'immagine, ma una certa similitudine della Trinità, la quale piuttosto può appartenere al vestigio, sì come pure quella similitudine che Agostino assegna nelle potenze sensitive (11 *De Trinit.*, Cap. 2).

Adunque, quanto è al primo argomento, si deve dire che una certa trinità trovasi nella mente secondochè si estende all'azione delle cose temporali; ma contuttociò quella trinità non si dice immagine dell'increata Trinità, com'è manifesto per quelle cose, che ivi medesimo soggiunge Agostino.

Quanto al 2° deesi dire, che l'uguaglianza delle divine persone più è rappresentata nella cognizione delle cose eterne, che delle temporali. Imperocchè non si dee attendere l'uguaglianza tra l'obietto e la potenza, ma tra una potenza e l'altra. Quantunque poi sia maggiore l'ineguaglianza tra la mente nostra e Dio, che tra la mente nostra e la cosa temporale; tuttavia tra la memoria che la mente nostra ha di Dio e l'attuale intelligenza di lui e l'amore, l'uguaglianza trovasi maggiore che tra la memoria che ha delle cose temporali e la loro intelligenza ed amore. Imperocchè esso Dio per se stesso è conoscibile e amabile, e così tanto dalla mente di ciascuno è inteso ed amato, quanto alla mente è presente; la cui presenza nella mente di esso è la memoria nella mente, e così alla memoria che s'ha di esso l'intelligenza è adeguata, ed anche la volontà ossia l'amore. Le cose materiali poi non sono secondo sè intelligibili e amabili; e perciò rispetto a loro tale uguaglianza non trovasi nella mente, nè il medesimo ordine d'origine, essendo che alla nostra memoria le sieno presenti per questo che da noi sieno state intese; e così la memoria nasce dall'intelligenza, anzichè viceversa. Di che il contrario accade nella mente creata rispetto ad esso Dio, dalla cui presenza la

mente riceve l'intellettual lume, acciocchè possa intendere.[11]

Quanto al terzo è da dire che, quantunque la cognizione che abbiamo delle cose materiali, sia prima nel tempo di quella notizia che abbiamo di Dio, nondimeno questa è prima per dignità. Nè osta che le materiali cose da noi si conoscono più perfettamente che Dio: perchè la minima cognizione che di Dio si può avere, supera ogni cognizione che si ha della creatura. Anche la nobiltà della scienza dipende dalla nobiltà del saputo, com'è manifesto nel principio del primo dell'*Anima* (*Lib.* 1, *de partibus animalium*, Cap. 5): onde anche nel 9° degli *Animali* il Filosofo prepone la modica scienza, che abbiamo delle celesti cose, ad ogni scienza che abbiamo delle cose inferiori.

Quanto al 4° si deve dire che, quantunque le potenze si estendano a tutti i loro obietti, tuttavia la virtù di esse vien estimata secondo ciò ch'è supremo quant'al potere loro, com'è manifesto nel 1° *Del Cielo e del Mondo* (*Com.* 116). E perciò quello che appartiene alla massima perfezione delle potenze della mente, cioè l'essere ad immagine di Dio, viene a lei attribuito per rispetto al nobilissimo obietto, che è Dio.

Quanto al 5° deesi dire che, quantunque la mente conosca più perfettamente sè stessa che Dio; nondimeno la cognizione che ha di Dio, è più nobile, e per lei più a Dio si conforma, come fu detto (*nel corpo dell' articolo*); e perciò secondo essa è più ad immagine di Dio.

Quanto al 6° dobbiam dire che, quantunque l'uguaglianza appartenga all'immagine che trovasi nella mente nostra, non per questo è necessario che l'immagine si attenda rispetto a tutte le cose, riguardo alle quali trovasi in essa alcuna eguaglianza; perciocchè più altro si ricerca all'immagine: onde l'argomento non segue.

Quanto al 7° è da dire che, quantunque la carità, che

perfeziona l'immagine, risguardi il prossimo; non però siccome principale obietto, principale obietto di lei essendo il solo Dio. Imperocchè nel prossimo niente ama la carità, se non Dio.

Quanto all'8º si dee dire, che le potenze dell'immagine vengon perfezionate per alcuni abiti, secondo che pure son comparate a Dio, siccome per la fede, la speranza, la carità e la sapienza, e simili. Imperocchè, quantunque in esse eterne cose non si trovi errore per parte di esse, può tuttavia l'errore cadere nel nostro intelletto, quanto alla cognizione loro. Perocchè la difficoltà nel conoscerle accade non dalla parte loro, ma dalla parte nostra, com'è detto nel secondo della *Metafisica* (*Com.* 1).

Quanto al 9º è da dire, che tra il sensibile e il senso non trovasi consustanzialità, perciocchè esso sensibile è estraneo all'essenza dei sensi: nè anche vi si trova egualianza, essendo che non sempre il visibile si vede tanto quanto è visibile.

Qnanto al 10º si deve dire, che alcune creature irrazionali possono per una certa similitudine più a Dio assomigliarsi, che le stesse razionali, quanto all'efficacia del causare; si come è manifesto del raggio solare, per cui tutto nelle inferiori cose è causato e rinnovato: e per questo e'conviene con la divina bontà, la quale causa tutte le cose, come dice Dionigi (Cap. 4, *De Divin. nom.*, parte I). Nondimeno secondo le proprietà a lei inerenti più la creatura razionale è simile a Dio, che la creatura irrazionale qualunque: e se dalle creature irrazionali più frequentemente le metaforiche locuzioni si trasferiscono in Dio, questo accade per ragione della dissomiglianza; poichè per ciò, come dice Dionigi nel capitolo 2º della *Celeste Gerarchia*, quelle cose che sono nelle più vili creature si trasferiscono nelle divine, perchè sia tolta ogni occasione di errare. Imperocchè la traslazione dalle creature più nobili potrebbe indurre la

falsa estimazione, che quelle cose, le quali metaforicamente sarebbero dette, dovessero intendersi secondo proprietà; il che nessuno può opinare di esse più vili creature.

Quanto al 11° si deve dire, che Boezio (*In libro De Trinit.*) pone le forme materiali essere immagini non di Dio, ma delle forme immateriali, cioè delle ragioni ideali esistenti nella mente divina; dalle quali originano secondo perfetta similitudine.

Articolo VIII.

Se la mente conosca se stessa per l' essenza, ovvero per alcuna specie.

In ottavo luogo si cerca se la mente conosca sè stessa per l'essenza, ovvero per alcuna specie. 1. E pare per alcuna specie; perchè, come il Filosofo dice nel 3° dell'*Anima* (*Com.* 30), l'intelletto niente intende senza il fantasma: ma di essa essenza dell'anima non può riceversi alcun fantasma: dunque è necessario che per alcun'altra specie astratta da'fantasmi la mente nostra intenda sè stessa.

2. Inoltre; quelle cose che son vedute per l' essenza loro, sono conosciute certissimamente e si sanno senza errore: ma intorno alla mente umana erraronо dimolti, dicendo alcuni quella esser aria, alcuni fuoco, e molte altre cose inette sentendo di lei: dunque la mente non vede sè per la sua essenza. — Forse si dovrà dire che la mente per l'essenza sua vede d'essere, contuttochè errar possa in cercare che cosa sia.

3. Ma no; il sapere alcun che per l' essenza sua, è sapere di esso che cos'è, l' essenza della cosa essendo lo stesso che la quiddità di lei: se adunque l'anima

vede sè per l'essenza sua, chiunque senza errore saprebbe dell'anima sua che cos'è; il che appar manifestamente falso.

4. Inoltre; l'anima nostra è forma congiunta alla materia: ma ogni tal forma si conosce per l'astrazione della forma dalla materia e dalle materiali condizioni: dunque l'anima si conosce per alcuna specie astratta.

5. Inoltre; l'intendere non è un atto dell'anima soltanto, ma del composto, com'è detto nel 1° dell'*Anima* (*Com.* 64): ma ogni tale atto è comune all'anima e al corpo: dunque è necessario che nell'intendere sia sempre alcun che dalla parte del corpo. Ma ciò non sarebbe se la mente vedesse sè stessa per l'essenza, senza alcuna specie astratta da'sensi corporei: dunque ecc.

6. Ancora; il Filosofo dice nel 3° dell'*Anima* (*Com.* 15 *et* 16), che l'intelletto intende sè, siccome l'altre cose: ma l'altre cose l'intende non per l'essenza loro, ma per alcune specie; dunque ecc.

7. Ancora; le potenze si conoscono per gli atti, e gli atti per gli obietti: ma l'essenza dell'anima non può conoscersi se non conosciute le potenze di lei, essendo che la virtù della cosa faccia conoscere la cosa stessa: dunque è necessario che conosca l'essenza sua per gli atti suoi, e per le specie de'suoi obietti.

8. Ancora; come si ha il senso al sensibile, così l'intelletto all'intelligibile: ma tra il senso e il sensibile si ricerca una certa distanza, di che proviene che l'occhio non può vedere sè stesso: dunque anche nell'intellettual visione si ricerca una certa distanza, talchè (l'intelletto) non mai possa intender sè per l'essenza sua.

9. Ancora; secondo il Filosofo nel 1° de'*Posteriori* (*Com.* 6), col *circolo* non può dimostrarsi nulla; perchè seguirebbe che alcun che sarebbe fatto noto per sè stesso, e così seguirebbe che alcun che sarebbe primo e più noto di

sè stesso; il che è impossibile: ma se la mente vede sè stessa per l'essenza sua, sarà il medesimo ciò che è conosciuto e per cui è conosciuto: dunque segue il medesimo inconveniente, che alcun che sia primo e più noto di sè stesso.

10. Inoltre; Dionigi nell'ultimo capitolo de' *Divini nomi* dice che l'anima per un certo circolo conosce la verità delle cose esistenti: ora il circolo è un moto dal medesimo nel medesimo: dunque pare che l'anima uscendo da sè stessa ritorni con l'intendere per le cose esteriori alla cognizione di sè stessa, e così non intende sè per l'essenza sua.

11. Inoltre; rimanendo la causa rimane l'effetto: se dunque la mente vedesse sè per l'essenza sua dacchè l'essenza sua è a lei presente, sempre la vedrebbe perchè sempre l'ha presente. Adunque, poichè è impossibile l'intendere più cose insieme, non altro mai ella intenderebbe.

12. Inoltre; le cose posteriori son più composte delle prime: ma l'intendere è posteriore all'essere: dunque nell'intelligenza dell'anima trovasi maggiore composizione che nell'essere di lei. Ma l'anima non è il medesimo che è e per cui è: dunque nè in lei è il medesimo per cui intende, e che è inteso; dunque ec.

13. Inoltre; non può una stessa cosa esser forma e formato rispetto alla medesima: ma l'intelletto essendo una certa potenza dell'anima, è quasi una certa forma dell'essenza: dunque non può essere che l'essenza dell'anima sia forma dell'intelletto; dunque ecc.

14. Ancora; l'anima è una certa sostanza per sè esistente: ora le forme intelligibili non sono per sè sussistenti; se no la scienza che consiste di tali forme intelligibili, non sarebbe del genere dell'accidente: dunque l'essenza dell'anima non può essere, come la forma intelligibile, per cui la mente veda sè stessa.

15. Ancora; essendo che l'atto e il moto si distinguano secondo i termini, gl' intelligibili che sono della medesima

specie, sono nel medesimo modo secondo la specie intesi: ma l'anima di Pietro è di una specie con l'anima di Paolo: dunque l'anima di Pietro nel medesimo modo intende sè stessa e l'anima di Paolo. Ma non intende l'anima di Paolo per l'essenza di lei, essendone assente; dunque ecc.

16. Ancora; la forma è più semplice di ciò che per la forma è informato: ma la mente non è più semplice di sè stessa: conciossiachè, dunque, ella sia informata da ciò per cui conosce, non conosce sè stessa per sè stessa.

Ma all'incontrario; 1. c'è quello ciò che dice Agostino nel 9° della *Trinità* (Cap. 3): che la mente conosce sè stessa per sè stessa, poichè è incorporea; perchè, se non conosce sè stessa, non ama sè stessa.

2. Inoltre; nella *Prima a' Corinti*, Cap. 12, sopra quello: *Io so che l'uomo ecc.* la Glossa dice: *Per questa visione che è detta intellettuale si veggono quelle cose che non sono corpi, nè portano alcune forme somiglianti a' corpi, com'essa mente ed ogni affezione dell'anima:* ora, come nella medesima Glossa *(Glos. ord. ibi.)* è detto, con la intellettual visione veggonsi quelle cose, che non hanno immagini somiglianti ad esse; le quali non sono ciò che esse: dunque la mente non conosce sè stessa per alcun che, il quale non sia il medesimo che essa.

3. Inoltre; si come è detto nel 3° dell'*Anima* (*Com.* 15), in queste cose che sono separate dalla materia, il medesimo è ciò che intende e per cui è inteso: ma la mente è una certa cosa immateriale: dunque intende per l'essenza sua.

4. Inoltre; tutto ciò che è come intelligibile presente all'intelletto, è inteso dall'intelletto: ma essa essenza dell'anima è presente all'intelletto per modo d'intelligibile, però che è presente per la verità di sè: dunque la verità è la ragione dell'intendere, siccome la bontà è la ragione dell'amare; dunque la mente intende sè per l'essenza sua.

5. Ancora; la specie per la quale s'intende, è più sem-

plice di ciò che per lei è inteso: ma l'anima non ha alcuna specie più semplice di sè, che da lei possa essere astratta: dunque l'anima non intende sè per alcuna specie, ma per l'essenza sua.

6. Ancora; ogni scienza è per una assimilazione di chi sa alla cosa saputa: ma nient'altro è all'anima più simile, che la sua essenza: dunque per nient'altro intende sè che per l'essenza sua.

7. Ancora; quello che è causa di conoscibilità all'altre cose, non è conosciuto per alcun'altra cosa che per sè stesso: ma l'anima è all'altre cose materiali causa di conoscibilità; perocchè sono intelligibili le cose in quanto noi le facciamo intelligibili, come dice il Commentatore nel 2° della *Metafisica:* dunque l'anima intende solamente sè per sè stessa.

8. Inoltre; la scienza dell'anima è certissima, secondo il Filosofo nel 1° dell'*Anima*: ma il più certo non si conosce per il meno certo: dunque dell'anima non si ha la scienza per alcun che diverso da essa.

9. Inoltre; ogni specie, per la quale l'anima nostra intende, è astratta da'sensibili: ma non vi ha sensibile da cui possa l'anima astrarre la sua quiddità ovvero specie: dunque l'anima non conosce sè stessa per alcuna similitudine.

10. Inoltre; siccome la luce corporale fa essere tutte cose visibili in atto, così l'anima per la sua luce fa tutte le cose materiali essere intelligibili in atto, com'è manifesto nel 3° dell'*Anima:* ma la luce corporale è veduta per sè stessa, non per alcuna similitudine di sè: dunque anche l'anima per l'essenza sua è intesa, non per alcuna similitudine.

11. Inoltre; sì come il Filosofo dice nel 3° dell'*Anima* (*Com*. 18), l'intelletto agente non certamente alcuna volta intende, alcuna volta no, ma sempre intende: ma non intende

sempre se non sè stesso; nè ciò potrebb' essere se intendesse sè per la specie astratta da' sensi, perchè così avanti l'astrazione e'non s'intenderebbe: dunque la mente nostra intende sè per l'essenza sua.

Si risponde doversi dire che, quando si cerca se alcun che è conosciuto per l'essenza sua, codesta questione può essere intesa in due maniere. In una maniera, che quando si dice *per l'essenza sua*, ciò si riferisca alla stessa cosa conosciuta; talmentechè quello s'intenda esser conosciuto per l'essenza, del quale l'essenza è conosciuta; quello poi no, l'essenza del quale non si conosce, ma sì alcuni accidenti di lei. Nell'altra maniera; che si riferisca a ciò, per cui si conosce; e così s'intende alcunchè conoscersi per l'essenza sua, perchè essa essenza è ciò per cui si conosce: e in questo modo al presente si cerca, se l'anima intenda sè per l'essenza sua. All'evidenza della qual cosa si dee notare, che dell'anima può aversi da ciascuno una duplice cognizione, come dice Agostino nel 9° della *Trinità* (Cap. 4). Una veramente, per cui l'anima di ciascheduno sè tanto conosce quanto a ciò ch'è a lei proprio; e l'altra, per cui l'anima è conosciuta quanto a ciò che è comune a tutti gli animali. Imperocchè quella cognizione che comunemente si ha di ogni anima, è quella per cui è conosciuta la natura dell'anima. La cognizione poi che alcuno ha dell'anima quanto a ciò che l'è proprio, è la cognizione dell'anima secondo che ha l'essere nel tale individuo; onde per questa cognizione si conosce se l'anima esiste, come quando alcuno percepisce di aver l'anima: per l'altra cognizione poi si sa che cosa è l'anima, e quali sono per sè accidenti di lei. Quanto, adunque, s'appartiene alla prima cognizione, si dee distinguere; perchè conoscere alcun che è per abito e per atto. Quanto, dunque, all'attuale cognizione, per cui uno considera di aver l'anima in atto, così dico, che l'anima è conosciuta per gli atti suoi. Imperocchè in questo percepisce

uno di aver l'anima e di vivere e d'essere, perchè percepisce di sentire e d'intendere, e di esercitare altre simili opere della vita. Laonde dice il Filosofo nel 9° dell'*Etica* (Cap. 9): *Sentiamo poi poichè sentiamo, e intendiamo poichè intendiamo, e perchè questo sentiamo, intendiamo poichè siamo.* Nessuno poi percepisce d'intendere, se non per questo ch'egli intende alcun che; perchè prima è l'intendere alcunchè che l'intendere d'intendere; e perciò perviene l'anima ad attualmente percepire d'esser per quello, che intende o sente. Ma quanto alla cognizione abituale, così dico, che l'anima per l'essenza sua vede sè; cioè per questo stesso che l'essenza sua è a lei presente, può uscire all'atto della cognizione di sè stessa; a quella guisa che alcuno per questo che ha l'abito di alcuna scienza, può per la stessa presenza dell'abito percepire quelle cose, che a quell'abito sottostanno. A ciò poi che l'anima percepisca d'essere e attenda che cosa in sè stessa si faccia, non si ricerca alcun abito, ma a questo basta la sola essenza dell'anima che alla mente è presente; perocchè da lei provengono gli atti, ne' quali attualmente essa vien percepita. Ma se parliamo della cognizione dell'anima, quando la mente umana vien definita per una speciale o general cognizione, così di nuovo si ha da distinguere. Imperocchè alla cognizione due cose è necessario concorrano, cioè l'apprensione e il giudizio intorno alla cosa appresa: e perciò la cognizione, onde la natura dell'anima è conosciuta, può esser considerata e quanto all'apprensione e quanto al giudizio. Se dunque ella si consideri quanto all'apprensione, così dico, che la natura dell'anima è conosciuta da noi per le specie che astragghiamo da' sensi. Imperocchè l'anima nostra nel genere delle cose intellettuali tiene l'ultimo luogo, sì come la materia prima nel genere delle cose sensibili, com'è manifesto per il Commentatore nel 3° dell'*Anima*. Imperocchè siccome la materia prima è in potenza verso tutte le forme sensibili; così l'intelletto

nostro possibile verso tutte le forme intelligibili: onde nell'ordine degl'intelligibili è come potenza pura, sì come la materia nell'ordine de'sensibili; e perciò siccome la materia non è sensibile se non per la forma sopravveniente, così l'intelletto possibile non è intelligibile se non per la specie sopraindotta. Per la qual cosa, la mente nostra non può intendere sè stessa così che sè stessa apprenda immediatamente; ma da questo ch'ella apprende l'altre cose perviene nella sua cognizione: sì com'anche la natura della materia prima è conosciuta per questo stesso che è ricettiva di tali forme; il che è manifesto riguardando al modo, onde i filosofi investigarono la natura dell'anima. Imperocchè da questo che l'anima umana conosce le universali nature delle cose, comprende che la specie, per cui intendiamo, è immateriale; se no sarebbe individuata, e così non condurrebbe alla cognizione dell'universale. Da questo poi che la specie intelligibile è immateriale, intesero che l'intelletto è una certa cosa non dipendente dalla materia, e da ciò procederono a conoscere l'altre proprietà dell'intellettiva potenza. E questo è quel che dice il Filosofo nel 3° dell'*Anima* (*Com.* 16): che l'intelletto è intelligibile, sì come gli altri intelligibili. Lo che sponendo il Commentatore dice, che l'intelletto intende per l'intenzione in lui, sì come gli altri intelligibili; la qual intenzione invero nient'altro è che la specie intelligibile: ma tale intenzione nell'intelletto è come intelligibile in atto; nell'altre cose poi no, ma come intelligibile in potenza. Se poi si consideri la cognizione che abbiamo della natura dell'anima, quanto al giudizio onde sentenziamo che così è, come per la deduzione predetta apprendiamo, così la notizia dell'anima, si ha inquanto intuiamo l'inviolabile verità, secondo cui perfettamente, quanto possiamo, definiamo non qual sia la mente di ciascun uomo, ma qual esser debba per le sempiterne ragioni, come Agostino dice nel 9° della *Trinità* (Cap. 6): *Questa inviolabile verità poi* (noi intuiamo)

nella sua similitudine, che è impressa nella mente nostra, in quanto alcune cose conosciamo come per sè note, con le quali tutte l'altre esaminiamo, di tutte giudicando secondo quelle. Così adunque è manifesto che la mente nostra conosce sè stessa in un certo modo per l'essenza sua, come dice Agostino (*nel libro De spiritu et anima*, Cap. 2); e in un certo modo per l'intenzione ossia per la specie, come dice il Filosofo (3 *De anima*), e il Commentatore (*Com.* 15); in un certo modo poi intuendo l'inviolabile verità, come dice Agostino. Laonde e così si dee rispondere all'une ed all'altre ragioni.

Adunque, quanto è al primo argomento, si deve dire, che l'intelletto nostro niente può intendere in atto prima che astragga da'fantasmi: nè anche può avere l'abituale notizia delle cose da lui diverse, che cioè non sono in esso, avanti l'astrazione predetta, per ciò che le specie degli altri intelligibili non sono in lui innate: ma l'essenza sua è innata in lui, da non aver bisogno di acquistarla da'fantasmi; siccome nè l'essenza della materia si acquista dall'agente naturale, ma solamente la forma di lei, la qual forma così è comparata alla materia naturale, siccome la forma intelligibile alla materia sensibile, secondo dice il Comentatore nel 3° dell'*Anima* (*Com.* 19): e perciò la mente innanzichè astragga da'fantasmi ha la notizia abituale di sè, per la quale possa percipere d'essere.

Quanto al 2° è da dire, che nessuno errò mai in questo, ch'ei non percepisse di vivere, il che appartiene alla cognizione, onde uno percepisce che cosa si faccia nell'anima sua; secondo la qual cognizione fu detto che l'anima per l'essenza sua è conosciuta nell'abito: ma l'errore appresso molti accade circa la cognizione della natura di essa anima nella specie; e quanto a ciò, questa parte delle obiezioni conchiude il vero: e per questo è manifesta la risposta al 3° argomento.

Quanto al 4° deesi dire che, quantunque l'anima sia congiunta alla materia come forma di lei, non per questo va così soggetta alla materia da rendersi materiale; e perciò non è fatta intelligibile in atto, ma in potenza soltanto per astrazione dalla materia.

Quanto al 5° dobbiam dire, che quella obbiezione procede quanto alla notizia attuale, secondo cui l'anima non percepisce di essere se non percependo l'atto suo e l'obietto, come è stato detto (*nel corpo dell' articolo*).

Quanto al 6° è a dire, che quella parola del Filosofo s'ha da intendere, che l'intelletto intende di sè *che cos' è*, e non secondo che ha abitualmente la notizia di sè *se sia*. E similmente dobbiam dire, quanto al 7°.

Quanto all'8° dir si deve che l'operazione sensitiva compiesi per l'azione del sensibile nel senso; la quale è un'azione situale, e perciò ricerca una determinata distanza: ma l'operazione dell'intelletto non è determinata per alcun sito, e perciò (l'argomento) non è simile.

Quanto al 9° deesi dire, che in due modi alcun che è detto esser conosciuto. In un modo, siccome ciò dalla cognizione del quale si pervenga alla cognizione di esso, e così le conclusioni diconsi esser conosciute pe' principj; e a questo modo non può alcuno esser conosciuto per sè stesso. Nell'altro modo, è detto conoscersi alcun che, siccome ciò in cui è conosciuto; e così non è necessario che quello in cui è conosciuto, sia conosciuto per altra cognizione, che ciò che è conosciuto per esso. Laonde così nulla proibisce che alcun che sia conosciuto per sè stesso, siccome Dio per sè stesso conosce sè stesso; e così l'anima in certo modo conosce sè stessa per l'essenza sua.

Quanto al 10° si dee dire che un certo circolo s'attende nella cognizione dell'anima, secondochè raziocinando cerca la verità delle cose esistenti: onde questo dice Dionigi per dimostrare in che la cognizione dell'anima manchi dalla co-

gnizione dell'Angelo. Questa circolazione poi si attende in questo, che la ragione da'principj, secondo la via dell'inventare, perviene alle conclusioni, e le trovate conclusioni nel principio risolvendo esamina secondo la via del giudicare. Onde ciò non è a proposito.

Quanto all'11° dobbiam dire, che siccome non è necessario che sempre sia inteso in atto quello, la cui notizia abitualmente si ha per alcune specie esistenti nell'intelletto; così pure non è necessario che sempre sia attualmente intesa essa mente, la cui cognizione trovasi abitualmente in noi per ciò che la stessa essenza di lei è presente al nostro intelletto.

Quanto al 12° è a dire, che ciò per cui s'intende, e ciò che è inteso, non in questo modo s'hanno l'uno all'altro scambievolmente, siccome ciò per cui è, e ciò che è. Perocchè l'essere è l'atto dell'ente; ma l'intendere non è l'atto di ciò che è inteso, ma dell'intelligente; laonde ciò ch'è inteso vien comparato all'intelligente, sì come ciò che è e per cui è: e quindi siccome nell'anima è altro ciò per cui è, e ciò che è; così ciò per cui intende, cioè la potenza intellettiva che è il principio dell'atto dell'intendere, è altro dalla sua essenza: ma non per questo è necessario che la specie onde è inteso, sia altra da ciò che è inteso.

Quanto al 13° deesi dire, che l'intellettiva potenza è forma di essa anima, quanto all'atto di essere, per ciò che ha l'essere nell'anima, sì come la proprietà nel soggetto; ma, quanto all'atto d'intendere, nulla proibisce che sia al contrario.

Quanto al 14° si deve dire, che la notizia onde l'anima conosce sè stessa, non è nel genere dell'accidente, quanto a ciò per cui abitualmente è conosciuta, ma solamente quanto all'atto della cognizione, il quale è un certo accidente. Laonde anche Agostino nel nono della *Trinità* (*Com.* 4) dice, che sostanzialmente la notizia trovasi nella mente, secondochè la mente conosce sè stessa.

Quanto al 15° è da dire, che quella obbiezione procede dalla notizia dell'anima, per cui è conosciuta quanto alla natura della specie, nella quale l'anime tutte comunicano.

Quanto al 16° si deve dire che quando la mente intende sè stessa, essa mente non è forma della mente, perchè nulla è forma di sè stesso; ma s'ha per modo di forma, in quanto in lei termina la sua azione, per la quale conosce sè stessa. Laonde non è necessario ch'ella sia più semplice di sè stessa, se non forse secondo il modo d'intendere, in quanto ciò che è inteso, è ricevuto come più semplice di esso intelletto intendente, a quel modo che è ricevuto come una perfezione di lui.

Quanto al primo argomento in contrario poi è da dire, che il detto d'Agostino, *la mente conosce sè stessa per sè stessa,* si deve intendere a questo modo, che da essa mente ha ella onde possa uscire all'atto, col quale conosca attualmente se stessa percependo d'essere, sì com'anche dalla specie abitualmente ricevuta nella mente ha la mente ciò onde possa in atto considerar quella cosa: ma qual è la natura di essa mente non può la mente percepire, se non per la considerazione dell'obietto suo, come fu detto (*nella soluzione al 5° argomento dell'articolo precedente, e nel corpo*).

Quanto al 2° si dee dire, che la parola della Glossa, la quale dice che con la intellettuale visione si veggono quelle cose ecc., più si dee riferire all'oggetto della cognizione, che a ciò per cui l'oggetto è inteso. E ciò è manifesto, considerando quelle cose che intorno all'altre visioni son dette. Perocchè è detto nella Glossa medesima, che per la visione corporale son veduti i corpi; per la visione spirituale, cioè immaginaria, le similitudini de' corpi; per l'intellettuale poi quelle cose, le quali nè corpi sono, nè similitudini. Imperocchè se (essa Glossa) si riferisca a ciò per cui l'oggetto è inteso, allora, quanto a questo, non sarebbe alcuna differenza tra la visione corporale, e la spirituale ossia immaginaria; perchè anco la corporale

visione si fa per la similitudine del corpo; perocchè non la pietra è nell'occhio, bensì la similitudine della pietra. Ma in questo è la differenza delle dette visioni; che la visione corporale termina ad esso corpo; l'immaginaria poi all'immagine del corpo siccome ad obietto. E così pure, quando si dice che la visione intellettuale contiene quelle cose, che non hanno similitudini di sè, le quali non sono ciò che esse, non s'intende che la visione intellettuale si faccia per alcune specie che sono il medesimo che le cose intese; ma sì che la visione intellettuale non termini ad alcuna similitudine della cosa, ma all'istessa essenza della cosa. Perocchè siccome nella visione corporale alcuno vede il corpo, non così che ci veda alcuna similitudine del corpo, quantunque e' veda per alcuna similitudine del corpo; così nella visione intellettuale alcuno vede essa essenza della cosa senza che veda essa similitudine della cosa, quantunque alcuna volta veda essa essenza per altra similitudine; il che pure per esperimento è manifesto. Perocchè quando intendiamo l'anima, noi non ci configuriamo dell'anima alcun simulacro che s'intuisca, sì com'accadeva nella visione immaginaria, ma essa essenza dell'anima noi consideriamo: tuttavia non si conchiude da ciò che codesta visione non sia per alcuna specie.

Quanto al 3° è a dire, che la parola del Filosofo si deve intendere dell'intelletto, che è del tutto separato dalla materia come il Commentatore ivi medesimo spone (3 *De anima*, *Com.* 15), a quella guisa che sono gl'intelletti degli Angeli; non già dell'intelletto umano; se no seguirebbe che la scienza speculativa sarebbe lo stesso che la cosa saputa; il che è impossibile, come pure ivi medesimo dice il Commentatore.

Quanto al 4° si deve dire, che l'anima è a sè stessa presente come intelligibile, cioè così che possa essere intesa, non già che sia intesa per sè stessa, ma per l'obietto suo, come fu detto (*nella soluzione al 1° argomento*).

Quanto al 5° deesi dire, che l'anima non è conosciuta per altra specie astratta da lei, ma per la specie dell'obietto suo, la quale addiviene forma di lei secondo che intende in atto: onde l'argomento non segue.

Quanto al 6° dobbiam dire che, quantunque l'anima nostra sia similissima a sè stessa, non per questo può essere il principio del conoscer sè stessa come specie intelligibile; siccome nemmeno la materia prima; perciocchè in questo modo si ha l'intelletto nostro nell'ordine degl'intelligibili, sì come la materia prima nell'ordine de' sensibili, come dice il Commentatore nel 3° dell' *Anima* (*Com.* 19).[12]

Quanto al 7° si dee dire, che l'anima è cagione di conoscibilità all'altre cose, non siccome mezzo del conoscere, ma in quanto per l'atto dell'anima si fanno intelligibili le cose materiali.

Quanto all'8° è a dire, che la scienza dell' *Anima* è certissima secondo questo, che ciascuno sperimenta in sè stesso di aver l'anima, e l'atto dell'anima appartenere a lei; ma il conoscere che cosa sia l'anima è difficilissimo: onde il Filosofo (1 *De anima, Com.* 4) ivi medesimo soggiunge esser cosa del tutto difficilissima il ricevere alcuna fede intorno ad essa.

Quanto al 9° si deve dire, che l'anima non è conosciuta per la specie astratta da' sensi, quasi s'intenda quella specie essere una similitudine dell'anima; ma perchè considerando la natura della specie che vien astratta da' sensibili, trovasi la natura dell'anima in cui siffatta specie è ricevuta, sì come dalla forma si conosce la materia.

Quanto al 10° si deve dire, che la luce corporale non è veduta per l'essenza se non in quanto divien ragione della visibilità de' visibili, ed una certa forma che dà loro l'essere visibile in atto; perocchè essa luce che è nel sole non è veduta da noi se non per la similitudine di lei esistente nella nostra vista. Imperocchè, siccome la specie della pietra

non è nell'occhio, ma la similitudine di lei, così non può essere che la forma della luce che è nel sole, sia essa medesima nell'occhio: e similmente il lume dell'intelletto agente è da noi inteso per sè stesso, in quanto è la ragione delle specie intelligibili, che le fa intelligibili in atto.

Quanto all'11° è da dire, che quella parola del Filosofo può esser doppiamente sposta, secondo le due opinioni intorno all'intelletto agente. Perocchè alcuni posero l'intelletto agente essere una sostanza separata tra l'altre intelligenze, e secondo ciò sempre intende in atto, sì come l'altre intelligenze. Alcuni poi posero l'intelletto agente essere una potenza dell'anima, e secondo ciò è detto che l'intelletto agente alcuna volta intende, e alcuna volta no, non dalla parte di lui, ma dalla parte dell'intelletto possibile. Imperocchè in ogni atto onde l'uomo intende concorre l'operazione dell'intelletto agente e dell'intelletto possibile. L'intelletto agente poi non riceve alcun che ab estrinseco, ma solamente l'intelletto possibile: onde, quanto a ciò che si ricerca alla nostra considerazione dalla parte dell'intelletto agente, non manca che noi sempre intendiamo; ma sì quanto a ciò che ricercasi dalla parte dell'intelletto possibile, il quale non mai s'empie, se non per le specie intelligibili astratte da' sensi.

Articolo IX.

Se l'anima conosca gli abiti, in essa esistenti, per l'essenza loro, ovvero per alcuna similitudine.

In nono luogo si cerca se l'anima conosca gli abiti, in essa esistenti, per l'essenza loro, ovvero per alcuna similitudine. 1. E pare per l'essenza loro. Nella 2ª a'Corinti, Capitolo 12, sopra quel passo: *Io so che l'uomo ecc.*, dice la Glossa: ***La dilezione non altrimenti sembra presente nella spe-***

cie per la quale è, e altrimenti assente in alcuna immagine simile ad essa: ma quanto nella mente può esser veduta, da altri più, da altri meno essa è veduta. Dunque la dilezione per l'essenza sua, non per alcuna similitùdine di sè, dalla mente è veduta; e per la medesima ragione qualunqu' altro abito; dunque ecc.

2. Inoltre; Agostino dice nel 10° della *Trinità* (Cap. 7, *dal mezzo in giù*): *E che cosa è tanto presente alla cognizione, quanto ciò che alla mente è presente?* ma gli abiti dell'anima sono presenti alla mente per l'essenza loro: dunque per la loro essenza sono dalla mente conosciuti.

3. Inoltre; quello è più, per cagione del quale è una qualsiasi cosa: ma gli abiti della mente sono la causa perchè vengon conosciute l'altre cose, che agli abiti sottostanno: dunque essi abiti per l'essenza sono massimamente conosciuti dalla mente.

4. Inoltre; tutto ciò che è conosciuto dalla mente per una similitudine di esso, prima fu nel senso, che nella mente: ma l'abito della mente non fu mai nel senso: dunque dalla mente non sono gli abiti conosciuti per alcuna similitudine.

5. Inoltre; quanto alcun che è più prossimo alla mente, tanto dalla mente più è conosciuto: ma l'abito è più prossimo alla potenza intellettiva della mente che l'atto, e l'atto più che l'obietto: dunque la mente più conosce l'abito che l'atto o l'obietto, e così conosce l'abito per l'essenza sua, e non per gli atti od obietti.

6. Ancora; Agostino dice nel 12° sopra il *Genesi a lettera* (Cap. 24 *et* Cap. 3) che col medesimo genere di visione è conosciuta la mente e l'arte: ma la mente è conosciuta dalla mente per l'essenza sua: dunque anche l'arte per l'essenza sua è conosciuta, e similmente gli altri abiti.

7. Ancora; come si ha il bene all'affetto, così il vero si ha all'intelletto: ma il bene non è nell'affetto per alcuna sua similitudine: dunque nemmeno il vero è conosciuto

dall' intelletto per alcuna sua similitudine; dunque tutto ciò che conosce l'intelletto, lo conosce per essenza e non per similitudine.

8. Ancora; Agostino dice nel 13° della *Trinità* (Cap. 1, *circa il mezzo*): *Non così è veduta la fede nel cuore da quello di cui è, com' è veduta l' anima di un altr' uomo da' moti del corpo: ma lei tiene una certissima scienza, e grida la coscienza:* adunque secondo questo la scienza della mente tiene la fede, secondo che la coscienza grida: ma la coscienza grida fede secondochè questa presenzialmente trovasi in lei; dunque anche è saputa la fede dalla mente secondo che per l'essenza sua trovasi nella mente presenzialmente.

9. Inoltre; la forma è massimamente proporzionabile a ciò, di cui è la forma: ma gli abiti esistenti nella mente sono certe forme della mente: dunque e' sono alla mente massimamente proporzionabili; dunque la nostra mente li conosce in un modo immediato per l'essenza.

10. Inoltre; l' intelletto conosce la specie intelligibile che è in esso: or non la conosce per altra specie, ma per l' essenza sua, perchè così sarebbe un andare in infinito. Questo poi non è, se non perchè le specie stesse formano l' intelletto: conciossiachè, dunque, similmente l' intelletto venga informato per gli abiti, pare che li conosca la mente per l' essenza.

11. Inoltre; gli abiti dalla mente non sono conosciuti se non con visione intellettuale: ma la visione intellettuale è di quelle cose che son vedute per la loro essenza; dunque ecc.

Ma all'incontrario; 1. c'è quello che dice Agostino nel 10° delle *Confessioni* (Cap. 22 *circa il principio*): *Ecco nei campi ed antri e caverne della mia memoria innumerabili e innumerabilmente piene de' generi d' innumerabili cose, sì per le immagini, come di tutti i corpi, sì per la presenza, come delle arti, sì per non so quali nozioni, come dell' affe-*

zioni dell'animo, le quali anche quando l' animo non patisce, la memoria tiene. Dal che sembra che le affezioni dell' animo si conoscano non per la loro presenza; e per la medesima ragione gli abiti delle virtù, i quali consistono circa tali affezioni.

2. Inoltre; Agostino dice nell' 11° *Della Città di Dio* (Cap. 27): *Di questo senso cioè corporale noi abbiamo un altro senso più prestante, cioè il senso dell' uomo interiore, col quale sentiamo le cose giuste e l' ingiuste; le giuste per la intelligibile specie, le ingiuste per la privazione di lei.* Le giuste e le ingiuste poi egli appella abiti di virtù e di vizj: dunque gli abiti delle virtù si conoscono per la specie, non per l' essenza.

3. Inoltre; niente è conosciuto dall' intelletto per l' essenza, se non ciò che è presenzialmente nell' intelletto: ora gli abiti delle virtù non sono presenzialmente nell' intelletto, ma nell' affetto; dunque ecc.

4. Inoltre; la visione intellettuale è più prestante che la corporale; dunque è con maggior discrezione. Ma nella visione corporale la specie onde alcun che è veduto, è sempre altro dalla cosa che è veduta per se stessa: dunque anche gli abiti che per la visione intellettuale sono veduti, non son veduti dalla mente per l' essenza, ma si per alcune altre specie.

5. Inoltre; non si appetisce se non ciò che è conosciuto, come prova Agostino nel libro della *Trinità* (*10 De Trinit.* in principio; lib. 8, cap. 4): ma gli abiti dell'anima sono appetiti da alcuni, i quali non gli hanno: dunque quegli abiti sono conosciuti da loro; non già per l' essenza loro, e' non avendoli; dunque per la loro specie.

6. Ancora; Ugo da san Vittore (*nel trattato sulla cognizione teologica dell' efficacia della divina parola,* dal mezzo in giù) distingue nell' uomo un triplice occhio, della ragione cioè, dell' intelligenza e della carne. L' occhio dell' intelligenza è quello col quale si vede Iddio; e questo

e' dice tolto dopo il peccato: l' occhio della carne onde queste cose temporali sono vedute, e questo dopo il peccato rimase intero: l'occhio della ragione è quello col quale si conoscono gl' intelligibili creati, e questo dopo il peccato è fatto lusco, perchè in parte, non totalmente, noi conosciamo gl' intelligibili: ora tutto quello che è veduto soltanto in parte, non è conosciuto per l' essenza; dunque ecc.

7. Ancora; molto più è Dio presente alla mente per l' essenza sua, che l' abito, essendo Dio intimo a ciascuna cosa: ma la presenza di Dio nella mente non fa che la mente nostra vegga Iddio per l' essenza: dunque nemmen gli abiti sono per l' essenza veduti dalla mente, tuttochè sieno presenti.

8. Ancora; a ciò che l' intelletto, che è potenza intelligente, intenda in atto, si ricerca che sia per alcun che ridotto all' atto, e ciò è quello, per cui l' intelletto intende in atto: ma l' essenza degli abiti, in quanto è presente alla mente, non riduce l'intelletto dalla potenza all'atto; perchè così sarebbe necessario che finchè sono presenti nell'anima e' fossero intesi in atto: dunque l' essenza degli abiti non è ciò in cui gli abiti sono intesi.

Si risponde doversi dire, che come dell' anima, così anche dell' abito la cognizione è duplice: una, per la quale alcuno conosce se gli abiti sieno in se stesso; l'altra, per cui si conosce che cosa sia l'abito. Nondimeno queste due cognizioni in altro modo sono ordinate circa gli abiti che circa l'anima. Perocchè la cognizione onde alcuno conosce d' aver alcun abito presuppone la notizia, per la quale e' conosce che cos' è quell' abito: poichè io non posso sapere ch' io ho la carità, se non so che cos' è la carità. Ma dalla parte dell' anima non è così: perocchè molti sanno di aver l' anima, i quali non sanno che cos' è l' anima. La ragione della qual diversità è questa, perchè tanto gli abiti

quanto l'anima non percepiamo essere in noi, se non percependo gli atti, de' quali l'anima e gli abiti sono i principj. L'abito poi per l'essenza sua è il principio di tale atto: onde se si conosce l'abito in quanto è il principio di tale atto, e' si conosce da *che cos' è*: come se io sappia che la castità è quella per la quale alcuno si raffrena dagl' illeciti pensieri esistenti ne' venerei, io so della castità che cos' è: ma l'anima non è il principio degli atti per la sua essenza, sibbene per le facoltà sue; onde percepiti gli atti dell' anima è percepito in essere il principio di tali atti; per esempio, i moti ed i sentimenti: non per questo però si sa la natura dell' anima. Adunque, parlando degli abiti inquanto di loro sappiamo che sono, due cose nella cognizione loro è necessario attendere, cioè l'apprensione e il giudizio. Certo secondo l'apprensione conviene che la loro notizia si riceva dagli obietti e dagli atti, nè essi ponno per l'essenza loro esser appresi. Di che la ragione è, perchè la virtù di ciascuna potenza dell' anima è determinata verso l'obietto suo; onde anche l'atto di lei tende all' obietto primamente e principalmente. A quelle cose poi, per le quali tende all' obietto, tender non può se non per un certo ritorno; sì come vediamo che la vista primamente è diretta al colore; ma all' atto della visione sua non è diretta se non per un certo ritorno, mentre vedendo il colore, vede di vedere. Ma codesto ritorno, certo incompiutamente è nel senso; compiutamente poi nell' intelletto, il quale con ritorno completo ritorna a conoscere l'essenza sua. L'intelletto nostro poi nello stato di via a questo modo è comparato a' fantasmi, siccome la vista a' colori, com' è detto nel 3° dell'*Anima* (Com. 39.): non certo acciocchè e' conosca essi fantasmi, come la vista conosce i colori; ma acciocchè conosca quelle cose, di cui sono i fantasmi. Laonde l'azione dell' intelletto nostro primamente tende a

quelle cose che per i fantasmi son apprese; e di poi ritorna a conoscere l'atto suo, ed ulteriormente nelle specie e negli abiti e nelle potenze e nell'essenza di essa mente. Imperocchè e' non sono comparati all'intelletto come obietti primi, ma come quelli, pe' quali e'si reca nell'obietto. Il giudizio poi intorno ad una qualsiasi cosa si ha secondo quello che è la misura di essa. Di qualunque abito poi una certa misura è ciò a cui l'abito è ordinato. Il che certamente si ha alla nostra cognizione in tre maniere: perocchè alcuna volta è ricevuto dal senso o per la vista o per l'udito, sì come quando vediamo l'utilità della grammatica o della medicina, ovvero l'udiamo da altri; e per questa utilità sappiamo che cos'è la grammatica o la medicina: alcuna volta poi è insito nella natural cognizione; il che massimamente è manifesto negli abiti delle virtù, i fini delle quali li detta la ragion naturale; e alcuna volta è divinamente infuso, sì com'è manifesto nella fede e nella speranza, e in simili abiti infusi. E perchè anche la natural cognizione nasce in noi da divina illustrazione, nell'un caso e nell'altro è consultata la verità increata. Laonde il giudizio, nel quale si compie la cognizione intorno alla natura dell'abito, o è secondo ciò che col senso riceviamo, o secondo che consultiamo la verità nella creatura. Nella cognizione poi onde conosciamo se gli abiti sieno in noi, due cose sono da considerare, cioè l'abitual cognizione e l'attuale. Certo attualmente percepiamo di aver gli abiti dagli atti degli abiti che sentiamo in noi: onde anche il Filosofo dice nel 2° dell'*Etica* (Cap. 3. *al principio*) che come un segno degli abiti è necessario ricevere la sopravveniente dilettazione. Ma, quanto all'abituale cognizione, gli abiti della mente son detti conoscersi per se stessi: perocchè quello fa che abitualmente si conosca qualche cosa, dal quale è uno fatto potente di procedere all'atto della cognizione di quella cosa che è detta conoscersi abitual-

mente. Da ciò stesso poi che gli abiti sono nella mente per la loro essenza, la mente può procedere ad attualmente percepire che gli abiti sono in se stessa, in quanto per gli abiti che ha, può uscire agli atti, ne' quali gli abiti vengono attualmente percepiti. Ma, quanto a questo, la differenza è tra gli abiti della conoscitiva parte e dell'affettiva; perocchè l'abito della parte conoscitiva è il principio e di esso atto col quale si riceve l'abito, e anche della cognizione onde e'si percepisce; perchè essa attual cognizione procede dalla cognizione dell'abito: ma l'abito della parte affettiva è certo il principio di quell'atto, per cui si può l'abito percepire, non già della cognizione onde vien percepito. E così è manifesto che l'abito della parte conoscitiva, perchè per l'essenza sua consiste nella mente, è il principio prossimo di sua cognizione: l'abito dell'affettiva parte poi è il principio quasi remoto, in cui non è la causa della cognizione, ma di ciò onde la cognizione è ricevuta. E però dice Agostino nel decimo delle *Confessioni* (Cap. 14), che l'arti son conosciute per la loro presenza, ma l'affezioni dell'anima per certe nozioni.

Adunque, quanto è al primo argomento, si deve dire che quelle parole della Glossa s'han da riferire all'obbietto della cognizione, e non al mezzo del conoscere, quasi cioè, quando conosciamo la dilezione, consideriamo la stessa essenza della dilezione, non alcuna similitudine di lei, come accade nella immaginaria visione.

Quanto al 2° è da dire, che fino a un certo punto è detto che la mente nulla meglio conosce di ciò che è in essa; perchè di quelle cose che sono fuori di lei è necessario abbia in sè alcun che, onde possa pervenire alla loro notizia: ma all'attual cognizione di quelle cose che sono in essa può pervenire da queste che ha appresso di sè, quantunque anche per alcune le sieno conosciute.

Quanto al 3° è da dire, che l'abito non è causa del co-

noscere l'altre cose, quasichè conosciuto esso l'altre cose sien conosciute, a quella guisa che i principj sono la causa del conoscere le conclusioni; ma perchè in virtù dell'abito l'anima si perfeziona a conoscere alcun che. E così non è causa delle cose conosciute quasi univoca, come l'un cognito è causa della cognizione dell'altro, ma quasi causa equivoca, la quale non riceve la medesima nominazione; sì come l'albedine fa bianco, quantunque essa non sia bianca; ma ciò per cui alcun che è bianco.[13] Similmente anche l'abito, in quanto tale, non è causa della cognizione, come ciò che è conosciuto, ma come ciò per cui alcun che è conosciuto; e però non è necessario che sia più conosciuto di quelle cose che per l'abito si conoscono.

Quanto al 4° si deve dire, che l'abito non è conosciuto dall'anima per alcuna specie di esso astratta dal senso, ma per le specie di quelle cose che per l'abito son conosciute; e in questo stesso che l'altre cose si conoscono, anche l'abito è conosciuto come il principio della cognizione.

Quanto al 5° decsi dire che, quantunque l'abito sia più prossimo alla potenza che l'atto, tuttavia l'atto è più prossimo all'obietto: il qual (atto) ha ragione di cognito, mentrechè la potenza ha ragione di principio del conoscere; e perciò l'atto è conosciuto prima che l'abito, ma l'abito è più principio della cognizione.

Quanto al 6° si deve dire, che l'arte è un abito della parte intellettiva, e che, quanto all'abituale notizia, si percepisce nel medesimo modo da chi l'ha, siccome e la mente, cioè per la sua essenza.

Quanto al 7° dobbiam dire, che il moto o l'operazione della parte conoscitiva si compie in essa mente. E però, acciocchè alcuna cosa venga conosciuta, è necessario che sia alcuna similitudine nella mente, massime se per l'essenza sua alla mente non sia congiunta, come obietto della co-

gnizione. Ma il moto o l'operazione della parte affettiva comincia dall'anima e termina alle cose; e perciò non si ricerca nell'atto la similitudine della cosa, onde venga informato, siccome nell'intelletto.

Quanto all'8º si dee dire, che la fede è un abito della parte intellettiva, onde per questo stesso ch'ella è nella mente, inclina la mente all'atto dell'intelletto in cui essa fede è veduta: diversamente poi è degli altri abiti che sono nella parte affettiva.

Quanto al 9º è da dire, che gli abiti della mente sono a lei massimamente proporzionali, si come la forma è proporzionata al soggetto, e la perfezione al perfettibile; ma non come l'obietto alla potenza.

Quanto al 10º deesi dire, che l'intelletto conosce la specie intelligibile non per l'essenza sua, nè per alcuna specie, ma conoscendo l'obietto di cui è la specie, per una certa riflessione, come è stato detto (*nel corpo dell'articolo*).

Quanto all'11º, si dee rispondere secondo quelle cose che furon dette nella precedente questione.[14]

Quanto al primo argomento in contrario poi si dee dire, che in quella autorità Agostino distingue un triplice modo di conoscere. Il primo è di quelle cose che sono fuori dell'anima, e delle quali non possiamo aver cognizione per queste che sono in noi; ma è necessario a conoscerle, che in noi si formino le loro immagini, ovvero similitudini. L'altro è di quelle cose, che sono nella parte intellettiva, le quali certo per la loro presenza, e'dice, son conosciute, perchè da esse è che noi usciamo all'atto d'intendere; nel qual atto si conoscono quelle cose che sono i principj dell'intendere, e perciò dice che l'arti vengon conosciute per la loro presenza. Il terzo modo è di quelle cose che appartengono alla parte affettiva, la ragione del conoscer le quali non è nell'intelletto, ma nell'affetto: e perciò non per la loro presenza che è nell'affetto, ma per

la notizia di esso, o ragione che è nell'intelletto, son conosciute; siccome per immediato principio; quantunque anche gli abiti dell'affettiva parte sieno per la loro presenza un certo remoto principio della cognizione, in quanto producono gli atti, in cui l'intelletto li conosce; talchè così anche possa dirsi in certo modo che per la loro presenza e vengon conosciuti.

Quanto al 2° si deve dire, che quella specie per la quale la giustizia è conosciuta, non è altro se non la ragione stessa della giustizia, per la cui privazione la giustizia vien conosciuta. Questa specie poi o ragione, non è alcun che astratto dalla giustizia, ma ciò che è il complemento dell'essere di essa come specifica differenza.

Quanto al 3° deesi dire che l'intendere, propriamente parlando, non è dell'intelletto, ma dell'anima per l'intelletto, a quella guisa che nè lo scaldare è del calore, ma del fuoco per il calore. Nè queste due parti, cioè l'intelletto e l'affetto, sono da reputarsi nell'anima come situalmente distinte, siccome la vista e l'udito, i quali sono atti degli organi; e perciò quello che è nell'affetto, è anche presente all'anima intelligente. Onde l'anima per l'intelletto non solamente ritorna a conoscer l'atto dell'intelletto, ma anche l'atto dell'affetto; siccome pure per l'affetto ritorna ad appetire ed amare non solo l'atto dell'affetto, ma l'atto dell'intelletto altresì.

Quanto al 4° si deve dire, che la distinzione che appartiene alla perfezione della cognizione, non è la distinzione onde sono distinti ciò che è inteso e ciò per cui è inteso; perchè così la divina cognizione onde *(Dio)* conosce se stesso sarebbe imperfettissima; ma è quella distinzione, onde ciò che è conosciuto si distingue da tutte l'altre cose.

Quanto al 5° dobbiamo dire che da' non aventi gli abiti della mente son conosciuti essi abiti, non certo con quella cognizione onde son percepiti in loro, ma con

quella onde son conosciuti che cosa sono; ovvero con quella onde son percepiti negli altri; il che non è per la presenza, ma in altro modo, come è stato detto (*nel corpo dell'articolo.*)

Quanto al 6º si dee dire, che l'occhio della ragione fino a un certo punto dicesi lusco rispetto agl'intelligibili creati, perchè niente intende in atto se non ricevendo da' sensi, di cui gl'intelligibili sono più eccellenti; e perciò trovasi deficiente a conoscere gl'intelligibili. Tuttavia quelli che sono nella ragione niente proibisce che immediatamente inclinino per l'essenza loro agli atti, ne' quali per l'essenza sono intesi, come è stato detto (*nel corpo dell'articolo*).

Quanto al 7º si dee dire che, quantunque Dio sia più presente alla mente nostra che l'abito, pure per gli obietti che naturalmente conosciamo, non così perfettamente possiamo vedere l'essenza divina come l'essenza degli abiti; perchè gli abiti sono proporzionati ad essi obietti ed atti, e sono i loro prossimi principj; il che non può dirsi di Dio.

Quanto all'8º è da dire che, quantunque la presenza dell'abito nella mente non faccia lei attualmente conoscente esso abito, la fa nondimeno in atto perfetta mediante l'abito, pel quale sia l'atto immediatamente prodotto, onde l'abito venga conosciuto.

Articolo X.

Se alcuno possa sapere d'aver la carità.

In decimo luogo si cerca se alcuno possa sapere d'aver la carità. 1. E par di sì; perocchè ciò che è veduto per l'essenza, certissimamente è percepito: ma la carità è veduta per l'essenza da chi l'ha, come dice Agostino; dunque ecc.

2. Inoltre; la carità negli atti suoi causa precipuamente la dilettazione: ma gli abiti delle virtù morali vengon percepiti per le dilettazioni, le quali son da essi causate negli atti delle virtù, com' è manifesto per il Filosofo nel 2° dell' *Etica* (Cap. 3.); dunque ecc.

3. Inoltre; Agostino nell' 8° della *Trinità* (Cap. 8.) dice: *Più alcuno conosce la dilezione onde ama, che il fratello cui ama:* ma certissimamente conosce uno il fratello cui ama; dunque ecc.

4 Inoltre; più veemente è l' inclinazione della carità che di qualunqu' altra virtù: ma l' altre virtù alcuno sa d' averle certitudinalmente da questo ch' egli è inclinato agli atti di esse; perocchè a chi ha l' abito della giustizia è difficile far cose ingiuste; ma far cose giuste, facile, com' è detto nel 5° dell' *Etica;* e questa facilità ciascuno può percepirla in sè: dunque ecc.

5. Inoltre; il Filosofo dice nel 2° de' *Posteriori* (*Com. ult.*): esser impossibile che noi abbiamo de' nobilissimi abiti, e che ci sien nascosti: ma la carità è un nobilissimo abito; dunque è inconveniente il dire che chi ha la carità non sappia d' averla.

6. Ancora; la grazia è una luce spirituale: ma da coloro che sono sparsi di luce, certissimamente questo stesso è percepito: dunque da coloro che hanno la grazia, certissimamente si sa che hanno la grazia, e similmente si dee dire della carità.

7. Ancora; l' unzione ammaestra di tutte le cose necessarie alla salute: ma l' avere la carità è necessario alla salute: dunque chi ha la carità sa d' averla.

8. Ancora; secondo Agostino nel 1° della *Trinità* (lib. 10 cap. 1 et 2.), nessuno può amare l' ignoto: ma alcuno ama in sè la carità; dunque ecc.

9. Ancora; il Filosofo dice nel 2° dell'*Etica* (*Cap. 6, poco avanti il mezzo*) che la virtù è più certa d' ogni arte:

ma alcuno che ha l' arte, sa d' averla: dunque anche quando ha la virtù; e così quando ha la carità, che è la massima delle virtù.

Ma all' incontrario; 1. nell' *Ecclesiaste* al Capitolo IX: *Nessuno sa se sia degno di odio o di amore*: ma quegli che ha la carità è degno dell' amore divino: ne' *Proverbj*, VIII: *Io amo quei che mi amano;* dunque ecc.

2. Inoltre; nessuno può certitudinalmente sapere quando Dio venga ad abitare in lui. In *Giobbe*, IV: *S' ei verrà a me io nol vedrò:* ma per la carità Dio abita nell' uomo: *Chi sta nella carità, sta in Dio, e Dio in lui*, 1. Joan. IV. Dunque ecc.

Si risponde doversi dire, che chi ha la carità può da alcuni probabili segni congetturare d' avere la carità; come quando e' si vede preparato ad opere spirituali, e a detestare efficacemente il male, e per altre cose che la carità fa nell' uomo; ma certitudinalmente niuno può sapere di aver la carità, se non gli sia divinamente rivelato. Di che la ragione è, perchè, come dalla predetta questione appare (*Art. preced.*), la cognizione onde alcuno conosce di aver qualche abito, presuppone la cognizione onde conosce di quell' abito che cos' è: che cos' è poi un abito non si può sapere se non se ne giudichi perciò a cui quell' abito è ordinato; che è la misura di esso abito. Or ciò a cui la carità è ordinata è incomprensibile, perchè l' obietto e il fine di lei è Dio, somma bontà, a cui la carità ci congiunge: onde non può uno sapere per l' atto della dilezione il quale e' percepisce in se stesso, se aggiunga a questo: di vivere per Iddio a questo modo, come alla ragione della carità si ricerca.

Adunque, quanto è al primo argomento, si dee dire, che la carità per l' essenza è veduta, in quanto essa per l' essenza sua è il principio dell' atto della dilezione, nel quale l' una cosa e l' altra è conosciuta; e così anche per

l'essenza sua è il principio della cognizione, benchè remoto: non per questo è necessario che sia certudinalmente percepita; perchè quell'atto della dilezione, il quale in noi percepiamo secondo ciò, intorno a cui è la cosa percettibile, non è sufficiente segno della carità, a causa della somiglianza della natural dilezione con la gratuita.

Quanto al 2° è a dire, che quella dilettazione che è nell'atto lasciata dalla carità, può anch'esser causata da alcun abito acquisito; e perciò non è sufficiente segno a dimostrare la carità, perchè da comuni segni non si percepisce alcun che per certezza.

Quanto al 3° si deve dire che, quantunque la mente certissimamente conosca la dilezione con la quale ama il fratello, in quanto è dilezione, non per questo certissimamente la conosce come carità.

Quanto al 4° dobbiam dire, che quantunque l'inclinazione onde la carità inclina ad operare, sia un certo principio di apprendere la carità, non per questo basta alla perfetta percezione della carità. Perocchè nessuno può percepire d'avere alcun abito, se non sappia ciò perfettamente a cui quell'abito è ordinato, ciò, dico, per cui si giudica dell'abito; e questo nella carità non si può sapere.

Quanto al 5° decsi dire, che il Filosofo parla degli abiti della parte intellettiva, i quali, conciossiachè sieno perfetti, non ponno esser nascosti a coloro che l'hanno, per ciò che intorno alla perfezione loro è certezza: onde qualsiasi sciente sa di sapere, essendo che sapere sia conoscere la cagione della cosa: e poichè è impossibile che sia altrimenti, e similmente alcuno avente l'abito dell'intelletto de' principj sa di avere quell'abito. Ma la perfezione della carità non consiste nella certezza della cognizione, bensì nella veemenza dell'affetto; e perciò (l'argomento) non è simile.

Quanto al 6° è da dire, che in queste cose le quali

son dette metaforicamente, non si dee ricevere la similitudine in tutto: onde nemmeno la grazia è comparata alla luce, quanto a questo, ch'ella s'insinui manifestamente nella spiritual vista, come la luce corporea nella vista corporale; ma sì quanto a questo, che la grazia è il principio della spirituale vita, sì come la luce de' corpi celesti è un certo cominciamento della vita corporale in queste cose inferiori, come dice Dionigi (*Cap. De divin. nomin.*); ed anche quanto ad alcune altre similitudini.

Quanto al 7° dobbiam dire che, quantunque l'avere la carità sia necessario alla salute, non però il sapere d'aver la carità: anzi torna più il non sapere comunemente, poichè per questo si conserva più la sollecitudine e l'abitualità. Quel che poi si dice: e l'unzione ammaestra di tutto che è necessario alla salute, s'intende di tutte quelle cose, la cui cognizione alla salute è necessaria.

Quanto all'8° si deve dire, che avere la carità può essere inteso in due modi: primo, in virtù del discorso; secondo, in virtù del nome. Certo in virtù del discorso, come quando si dice è vero che alcuno ha la carità. In virtù del nome poi, quando di questo detto, avere la carità, ovvero per questo detto diciamo significarsi alcun che. Conciossiachè poi all'affetto non appartenga il comporre o il dividere, ma soltanto il recarsi in esse cose, le cui condizioni sono il bene e il male; quando si dice io amo, ovvero io vo' ch'io abbia la carità, ciò prendesi in forza di certo nome; come se si dicesse, voglio questo, cioè, che io abbia la carità; e questo niente proibisce che sia cognito. Perocchè io so che cos'è l'aver io la carità, ancora ch'io non abbia; onde e il non avente la carità appetisce avere la carità: tuttavia non segue che alcuno sappia di avere la carità, secondochè ciò si prenda in virtù del discorso, cioè ch'ei abbia la carità.

Quanto al 9° si deve dire, che la virtù è detta più certa

d'ogni arte per certezza d'inclinazione ad una cosa, non già per certezza di cognizione; perocchè la virtù, come dice Tullio (*Lib. De invent.*), inclina ad una cosa per modo di certa natura: la natura poi giunge ad un fine più certamente e più direttamente che l'arte, e per questo modo è detto che la virtù è più certa dell'arte; non che più certamente alcuno in sè percepisca la virtù, che l'arte.

Articolo XI.

Se la mente nello stato di via possa vedere Iddio per l'essenza.

In undecimo luogo si cerca se la mente nello stato di via possa vedere Iddio per l'essenza. 1. E pare di sì; perchè ne' *Numeri*, XII, è detto di Mosè: *Io a lui parlo faccia a faccia: ei palesemente e non sotto enigmi vede Dio:* ma questo è vedere Dio per l'essenza; dunque ecc.

2. Inoltre; sopra quel passo dell'*Esodo*, XXXIII: *Non mi vedrà uomo mentre vive*, dice la Glossa di Gregorio; che da alcuni vivendo in questa carne, ma crescendo in inestimabile virtù, può per acume di contemplazione vedersi la chiarezza dell'eterno Dio: ora la chiarezza di Dio è l'essenza di lui, com'è detto nella medesima Glossa; dunque ecc.

3. Inoltre; Cristo aveva l'intelletto della medesima natura, che noi: ma lo stato di via non impediva l'intelletto, ch'e' potesse vedere Iddio per l'essenza: dunque neppur noi.

4. Inoltre; Dio nello stato di via è conosciuto con intellettuale visione; onde a' *Romani*, I: *Le invisibili cose di Dio ecc.:* ma l'intellettuale visione è quella per cui le cose sono vedute in sè stesse, come Agostino dice nel 12° sopra il *Genesi a lettera* (Cap. 24 *et* 11); dunque ecc.

5. Inoltre; il Filosofo dice nel 3° dell'*Anima* (*Com.* 37), che l'anima nostra in certo modo è tutte le cose, perchè il senso è in certo modo tutti i sensibili, e l'intelletto tutti gl'intelligibili: ma la divina essenza è il massimamente intelligibile: adunque l'intelletto nostro secondo lo stato di via, conforme al quale parla il Filosofo, può vedere Iddio per l'essenza; sì come e il senso nostro può sentire tutti i sensibili.

6. Ancora; siccome in Dio è l'immensa bontà, e così l'immensa verità: ma la divina bontà, quantunque sia immensa, può esser da noi immediatamente amata nello stato di via: dunque la verità dell'essenza di lui può immediatamente nello stato di via esser veduta.

7. Ancora; l'intelletto nostro a ciò è fatto, che vegga Dio: se dunque nello stato di via e' non può vedersi, questo non è se non per cagione di alcun velame. Il quale certamente è duplice, di colpa e di creatura. Veramente il velame di colpa non era nello stato d'innocenza, ed ora anche ne' Santi è rimosso: *Noi poi a faccia scoperta ecc. I Cor., XIII.* Il velame della creatura poi, come si vede, non può impedire la visione della divina essenza, perchè Dio è intimo alla mente nostra più che alcuna creatura: dunque nello stato di via la mente nostra vede Dio per l'essenza.

8. Ancora; tutto che è in altro, è in lui per il modo del ricevente: ma Dio è nella mente nostra per l'essenza: dunque, poichè il modo della mente nostra è l'intelligibilità stessa, sembra che l'essenza divina sia nella mente come intelligibile; dunque ecc.

9. Ancora; Cassiodoro dice che quella chiarezza inaccessibile viene intesa dalla sanità della mente umana: ma la mente nostra vien sanata mercè la grazia: adunque da chi ha la grazia può nello stato di via vedersi l'essenza divina, la quale è inaccessibile chiarezza.

10. Ancora; siccome l'ente che si predica di tutte le

cose è il primo in comunità, così l'ente dal quale tutte cose sono causate, è il primo in causalità, cioè Dio: ma l'ente che è il primo in comunità, è la prima concezione del nostro intelletto nello stato di via: dunque anche l'ente che è il primo in causalità, subito per la sua essenza nello stato di via noi possiamo conoscere.

11. Inoltre; alla visione si ricerca il vedente e il veduto, e l'intenzione: ma queste tre cose trovansi nella mente nostra rispetto all'essenza divina; perocchè essa mente nostra naturalmente è visiva dell'essenza divina, come fatta a ciò: l'essenza divina adunque è presente principalmente alla mente nostra. Anche l'intenzione non manca; perchè ogniqualvolta la nostra mente si converte alla creatura, anche si converte a Dio, essendo la creatura una similitudine di Dio: dunque ecc.

12. Inoltre; Agostino dice nel 12° delle *Confessioni* (Cap. 25): *Ambedue vediamo essere ciò che tu dici, ed ambedue vediamo esser vero quello ch'io dico: di grazia, dove vediamo? certo nè io in te, nè tu in me; ma ambedue in essa che è sopra le menti nostre, incommutabile verità:* ma l'incommutabile verità è la divina essenza, nella quale non può alcun che esser veduto, se in essa non si vegga: dunque nello stato di via vediamo l'essenza divina.

13. Inoltre; la verità, in quanto tale, è conoscibile; dunque la somma verità è sommamente conoscibile: or questa è l'essenza divina; dunque ecc.

14 Inoltre; nel *Genesi*, XXXIII, è detto: *Ho veduto il Signore faccia a faccia.* La faccia di Dio è la forma, in cui il Figliuolo non credette che fosse una rapina quel suo essere uguale a Dio (*Philipp. II*, 6), siccome si ha da certa Glossa (*Glos. ordinaria, ibi*): ma se la forma è la divina essenza; dunque Giacobbe nello stato di via vide Dio per l'essenza.

Ma all'incontrario; 1. nella *Prima* a Timoteo, Cap. ulti-

mo: *Egli abita una luce inaccessibile cui nessun uomo vide, nè può vedere.*

2. Inoltre; nell'*Esodo*, XXXIII: *Non mi vedrà uomo mentre vive:* e la Glossa di Gregorio: *Da coloro che vivono in questa carne potè esser veduto Dio per circoscritte immagini, e non potè esser veduto per l'incircoscritto lume dell'eternità:* or questo lume è la divina essenza; dunque ecc.

3. Inoltre; l'intelletto nostro intende col continuo e col tempo, come dice il Filosofo nel 3° dell'*Anima* (*Com.* 22 *et* 23): ma l'essenza eccede ogni continuo e tempo; dunque ecc.

4. Inoltre; più dista l'essenza divina dal dono di lei, che l'atto primo dall'atto secondo: ma qualche volta per questo che alcuno vede Iddio per il dono dell'intelletto o della sapienza nella contemplazione l'anima è separata dal corpo, quanto alle operazioni del senso, le quali sono atti secondi: adunque ove (essa anima) vegga Iddio per l'essenza, è necessario ch'ella sia separata dal corpo, anche in quanto è l'atto primo del corpo.[15] Ma ciò non è finchè l'uomo esiste in istato di via: adunque per l'essenza nessuno nello stato di via può vedere Iddio.

Si risponde doversi dire che alcun' azione può ad uno convenire doppiamente. In un modo, così che il principio di quell'azione sia nell'operante, siccome vediamo in tutte le cose naturali operanti. Nell'altro modo, così che il principio di quell' operazione o moto sia da un principio estrinseco, siccom' è ne' moti violenti, e siccome è nell'opere miracolose le quali non si fanno se non per virtù divina, come l'illuminazione d'un cieco, il risuscitamento d'un morto, e simili. Adunque alla mente nostra nello stato di via non può convenire la visione di Dio per l'essenza secondo il primo modo. Perocchè la mente nostra con la natural cognizione riguarda i fantasmi quasi obietti, da' quali riceve le specie intelligibili, com'è detto nel 3° dell'*Anima* (*Com.* 39):

onde tutto che intende secondo lo stato di via, l'intende per le specie astratte da' fantasmi. Niuna specie poi di tal fatta è sufficiente a rappresentare la divina essenza, o anche di qualsiasi altra essenza separata, conciossiachè le quiddità delle cose sensibili, le cui similitudini sono le intelligibili specie astratte da' fantasmi, sieno di altra ragione dall'essenze delle sostanze immateriali create, e molto più dall'essenza divina. Onde la mente nostra con la natural cognizione, che sperimentiamo nello stato di via, nè Dio nè gli Angeli può vedere per l'essenza. Tuttavia gli Angeli, quanto all'essenza, ponno esser veduti per certe specie intelligibili dalla loro essenza differenti; non già l'essenza divina, la quale eccede ogni genere, ed è fuori d'ogni genere; talchè così nessuna specie creata possa trovarsi sufficiente a rappresentarla. Laonde è necessario che, se Dio debba esser veduto per l'essenza, per nessuna creata specie e' sia veduto, ma essa essenza di lui si faccia intelligibile forma dell'intelletto che lo vede. Il che non può essere se a ciò l'intelletto creato non sia disposto per il lume di gloria. E così nel vedere Iddio per l'essenza, la mente mercè la disposizione del lume infuso aggiunge al termine di via che è la gloria, e così non è in via. Siccome poi sono i corpi soggetti alla divina onnipotenza, e così le menti: onde siccome può *(Dio)* perdurre alcuni corpi a certi effetti, la cui disposizione ne' predetti corpi non si ritrova, a quella guisa che fece passeggiar Pietro sopra l'acque senza dargli la dote dell'agilità; così può perdurre la mente a questo, che alla divina essenza ella sia unita nello stato di via a quel modo che l'è unita in patria, senza che sia circonfusa dal lume di gloria. Quando poi accade questo, è necessario che la mente desista da quel modo di cognizione, col quale astrae da' fantasmi, siccom'anche il corpo corruttibile quando gli è dato miracolosamente l'atto dell'agilità, non è insieme nell'atto di gravità: e perciò coloro a' quali in questo modo è conceduto di vedere Iddio

per l'essenza, sono onninamente astratti dagli atti de'sensi, talmentechè tutta l'anima sia raccolta ad intuire la divina essenza; onde e presi diconsi quasi da una forza di superiore natura, astratti da ciò che loro secondo natura competeva. Così adunque secondo il comun corso nessuno nello stato di via vede Iddio per l'essenza: e se ad alcuni questo sia miracolosamente conceduto di vedere Iddio per l'essenza, non ancora l'anima dalla carne mortale totalmente separata, non però sono totalmente in istato di via, dacchè son privi degli atti de'sensi, de'quali noi usiamo nello stato di vita mortale.

Adunque, quanto è al primo argomento, si deve dire che, secondo Agostino nel 12° sopra il *Genesi a lettera* (Cap. 27), ed a Paolina (*Epist.*, 112, Cap. 12) intorno al vedere Iddio, da quelle parole di Mosè si dimostra ch' egli avesse veduto Iddio per l'essenza in un certo ratto, si com'anche è detto di Paolo nella *Seconda* a' Corinti, Capitolo 12; talchè in questo il legislatore de' Giudei e il Dottore delle Genti sarebbero agguagliati.

Quanto al 2° è a dire che Gregorio parla di quelli che per acume di contemplazione crescono fino a che veggano nel ratto la divina essenza; onde soggiunge: colui che vede la sapienza che è Dio, a questa vita è morto radicalmente.

Quanto al 3° deesi dire, che in Cristo questo fu singolare, ch' ei fosse insieme viatore e comprensore, il che a lui competeva per ciò che era Dio ed uomo: onde nella podestà di lui erano tutte quelle cose che spettavano all'umana natura, così che ciascheduna virtù dell'anima e del corpo venisse all'atto secondochè esso disponeva; però nè il dolore del corpo impediva la contemplazione della mente, nè la fruizione della mente diminuiva il dolore del corpo. E così l'intelletto di lui illustrato dalla luce della gloria vedeva Iddio per l'essenza, per modo che indi non derivasse la gloria alle inferiori parti; e così era insieme

viatore e comprensore: il che non può dirsi degli altri, ai quali dalle superiori virtù ridonda di necessità alcun che nelle inferiori, e dalle veementi passioni delle virtù inferiori le superiori son tratte.

Quanto al 4° si deve dire, che con intellettuale visione nello stato di via è Dio conosciuto, non che si sappia di lui che cos'è, ma sì che cosa non è: e, quanto a questo, conosciamo l'essenza di lui intendendola collocata sopra tutte le cose, quantunque tale cognizione si formi per alcune similitudini. La parola d'Agostino poi s'ha da riferire a ciò che è conosciuto, non a ciò, per cui è conosciuto, come dalle superiori questioni *(ne' precedenti articoli)* è manifesto.

Quanto al 5° si dee dire, che l'intelletto nostro anche nello stato di via può conoscere in alcun modo la divina essenza, non che sappia di lei che cos'è, ma solamente che cosa non è.

Quanto al 6° si deve dire, che noi possiamo amare Iddio immediatamente senza che sia necessario che si abbia innanzi amato qualche altra cosa, quantunque alcuna volta dall'amore di alcune cose invisibili siamo rapiti alle invisibili; ma noi non possiamo nello stato di via conoscere immediatamente Iddio, senza che alcun' altra cosa si conosca precedentemente: di che la ragione è, perchè, essendo che l'affetto segua l'intelletto, ove termina l'operazione dell'intelletto, ivi principia l'operazione dell'affetto. L'intelletto poi procedendo dagli effetti alle cause, perviene finalmente ad una certa tal qual cognizione di esso Dio, conoscendo di lui che cosa non è; e così l'affetto si porta in ciò che gli viene offerto per l'intelletto, senza che abbia necessità di ritornare per tutti quei mezzi per i quali l'intelletto passò.

Quanto al 7° è a dire che, quantunque l'intelletto nostro sia stato fatto a questo, che e' vegga Dio, non però che possa vedere Iddio con la natural sua virtù, ma per il lume di gloria in lui infuso. E perciò rimosso ogni velame non è

ancora necessario che l'intelletto vegga Dio per l'essenza, se non sia illustrato dal lume di gloria; imperocchè essa privazione di gloria sarà l'impedimento della divina visione.

Quanto all'8° si deve dire, che la mente nostra ha l'essere il qual è comune così alla intelligibilità propria di lei come all'altre cose; onde quantunque in lei sia Dio, non è necessario che sempre e' sia in lei come forma intelligibile, ma come quegli che dà l'essere, sì com' è nell'altre creature. Quantunque poi dia l'essere comunemente alle creature tutte, nondimeno a ciascuna creatura dà il proprio modo di essere: e così pure, quanto a questo ch'*Egli* è in tutte le cose per l'essenza, la presenza e la potenza, trovasi l'essere diversamente in diverse, e in ciascheduna secondo il proprio modo di lei.

Quanto al 9° è da dire, che doppia è la sanità della mente: una, onde è sanata dalla colpa per la grazia della fede, e questa sanità fa vedere quella inaccessibile chiarezza in specchio e in enigma. L'altra è da ogni colpa e pena e miseria, che è per la gloria; e questa sanità fa vedere Iddio faccia a faccia. Queste due visioni sono distinte nella *Prima* a' Corinti, XIII, ove è detto: *Vediamo ora per ispecchio ecc.*[18]

Quanto al 10° s'ha a dire, che l'ente che è primo per comunità, conciossiachè sia il medesimo per l'essenza a ciascheduna cosa, non eccede la proporzione d'alcun che, e perciò nella cognizione di qualsiasi cosa vien esso conosciuto: ma l'ente che è primo per causalità eccede improporzionalmente tutte l'altre cose; onde per nessuna cognizione d'altro e' può esser sufficientemente conosciuto; e perciò nello stato di via, nel quale intendiamo per le specie astratte dalle cose, conosciamo l'ente comune sufficientemente, ma non l'ente increato.

Quanto all'11° deesi dire che, quantunque la divina essenza sia presente all'intelletto nostro, non è tuttavia a

lui congiunta come forma intelligibile cui intender possa, sino a tanto che dal lume di gloria e' non venga perfezionato. Imperocchè essa mente non ha la facoltà di vedere Iddio per l'essenza primachè sia illustrata dal predetto lume. E così manca e la facoltà di vedere e la visibile presenza. Anche l'intenzione non sempre è presente; perocchè, quantunque nella creatura si trovi alcuna similitudine del Creatore, tuttavia non tutte le volte che ci convertiamo alla creatura ci convertiamo a lui, considerandola come la similitudine del Creatore; onde non è necessario che sempre l'intenzione nostra si porti a Dio.

Quanto al 12° è a dire che, come dice la Glossa sopra quelle parole del Salmo XI: *Sono venute meno le verità ecc.* (*Glossa Augustini, ibi*), da una increata verità molte create verità nelle menti umane vengon impresse, sì come da una faccia molte facce risultano ne' diversi specchi, ovvero in uno specchio spezzato. Adunque secondo ciò è detto che noi vediamo alcun che nella verità increata, secondochè per la sua similitudine risultante nella mente nostra noi giudichiamo di alcuna cosa, come quando per i principii per sè noti noi giudichiamo delle conclusioni: onde non è necessario che essa increata verità sia da noi veduta per l'essenza.

Quanto al 13° si deve dire, che la somma verità, quanto è in sè, è sommamente conoscibile; ma dalla parte nostra accade che è meno conoscibile a noi, siccom'è manifesto per il Filosofo nel 2° della *Metafisica* (*Com.* 1).

Quanto al 14° dobbiam dire, che quell'autorità è nella Glossa doppiamente sposta. In un modo, che sia intesa della visione immaginaria; onde dice la (Glossa) interlineare: *Ho veduto il Signore faccia a faccia:* non che possa vedersi Iddio, ma la forma e' vide, nella quale Dio gli parlò. In un altro modo è sposta, nella *Glossa* di Gregorio, della visione intellettuale, onde i Santi intuiscono nella contemplazione la divina verità, non certo sapendo di lei che cos'è, ma

piuttosto che cosa non è; onde ivi medesimo dice Gregorio: la verità sentendo ei vide; perchè non vede quanta è essa verità, alla quale quanto e' si avvicina, tanto se ne stima lontano: di fatti, se comunque non la vedesse, e' non sentirebbe che non può vederla. E dopo poco soggiunge; questa stessa, per la contemplazione, fatta non solida e permanente visione, ma quasi una certa imitazione della visione, è detta faccia di Dio. Imperocchè, siccome per la faccia noi conosciamo chiunque, così la cognizione di Dio chiamiamo faccia.

Articolo XII.

Se che Dio è *sia per sè noto alla mente umana, sì come i primi principj della dimostrazione, i quali non si può pensare che non sieno.*

In duodecimo luogo si cerca se *che Dio è* sia per sè noto alla mente umana, sì come i principii della dimostrazione, i quali non si può pensare che non sieno. 1. E par di sì. Perocchè quelle cose sono a noi per sè note, la cui cognizione è naturalmente insita in noi: ma la cognizione dell'*essere Iddio* è in tutti naturalmente insita, come dice il Damasceno (*Lib. I, Cap. 1 et 3*); dunque ecc.

2. Inoltre; Dio è ciò di cui non può pensarsi cosa maggiore, come dice Anselmo (nel *Proslogio*, Cap. 2): ma quello che può pensarsi non sia, è minore di quello, che non può pensarsi non sia: dunque Dio non si può pensare che non sia.

3. Inoltre; Iddio è la stessa verità: ma nessuno può pensare che la verità non sia; perchè se può non essere, segue ch' ella è; perocchè se la verità non è, è vero che la verità non è: dunque nessuno può pensare che Iddio non sia.

4. Inoltre; Dio è lo stesso esser suo: ma non può pen-

sarsi che una medesima cosa non si predichi di lei, come, che l'uomo non sia uomo: dunque non può pensarsi che Iddio non sia.

5. Inoltre; tutte le cose desiderano il sommo bene, come dice Boezio (3 *De consolatione*, prosa 11): ma sommo bene è il solo Dio: dunque tutte le cose desiderano Dio. Ma non può esser desiderato ciò che non è conosciuto: dunque è comune la concezione che Iddio è; e così lo stesso che dianzi.

6. Ancora; la verità prima avanza ogni verità creata: ma alcuna verità creata è talmente evidente, che non può pensarsi non essere, siccome la verità di questa proposizione: l'affermazione e la negazione non sono insieme vere; dunque molto meno può pensarsi che non sia la verità increata, la qual è Dio.

7. Ancora; più veramente ha l'essere Iddio, che l'anima umana: ma l'anima non può pensar di non essere: dunque molto meno può pensare che Iddio non sia.

8. Ancora; tutto ciò che è, prima d'essere fu vero che era per essere: ma la verità è; dunque prima fu vero ch'ella era per essere, nè altrimenti che per la verità; dunque non può pensarsi che la verità non sia stata sempre. Ma Dio è la verità; dunque ecc. — Forse si dovrà dire, che nel processo (dell'argomentazione) è la fallacia *sotto un certo rispetto* e *semplicemente;* perchè, che la verità era per essere prima che fosse, non dice alcuna verità semplicemente, ma soltanto sotto un certo rispetto; e così non può conchiudersi che semplicemente sia la verità.

9. Ma no: ogni vero sotto un certo rispetto si riduce ad alcun vero semplicemente, sì come ogni imperfetto ad alcun che perfetto: se, dunque, che la verità era per essere, è futuro sotto un certo rispetto, è necessario che alcun che sia vero semplicemente; e così semplicemente era vero il dire che la verità è.

10. Inoltre; il nome proprio di Dio è *Colui che è*, com'è manifesto nell'*Esodo*, III: ma non può pensarsi che l'ente non sia: dunque nemmanco si può pensare che Iddio non sia.

Ma all'incontrario; 1. c'è quel che è detto nel Salmo XIII: *Disse l'insipiente in cuor suo ecc.* — Forse si dovrà dire che questo *che Iddio è* nell'abito della mente è per sè noto, ma nell'atto può pensarsi non sia.

2. Ma no; di queste cose che con naturale abito son conosciute, non può reputarsi il contrario secondo l'interiore ragione, siccome sono i primi principii della dimostrazione: se, dunque, il contrario di questo, cioè *che Iddio è*, può esser pensato nell'atto, *che Iddio è* non sarebbe per sè noto.

3. Parimente, quelle cose che son note per sè, son conosciute senz' alcuna deduzione da'causati nelle cause, però che appena conosciuti i termini le son conosciute, com'è detto nel 1° de' *Posteriori:* ma noi non conosciamo che Iddio è, se non vedendo l'effetto di lui: *Le invisibili cose di Dio ecc.* Rom., I: dunque che *Iddio è* non può essere per sè noto.

4. Inoltre; non può d'alcun che sapersi ch' esso è, se non si conosca che cosa sia: ma di Dio nel presente stato non possiamo conoscere che cos'è: dunque l'essere di lui a noi non è noto; dunque nemmeno che *Iddio è* è per sè noto.

5. Inoltre; che *Iddio è*, è un articolo di fede: ma l'articolo è ciò che la fede suggerisce, e la ragione contraddice: ora ciò a cui la ragione contraddice non è per sè noto; dunque ecc.

6. Inoltre; niente è per l'uomo più certo della sua fede, come dice Agostino: ma intorno a queste cose che sono di fede può nascere il dubbio, e intorno a qualunqu' altra cosa; e così può pensarsi che Iddio non sia.

7. Ancora; la cognizione di Dio appartiene alla sapienza: ma non tutti hanno la sapienza: dunque non a tutti è noto che Iddio è.

8. Ancora; Agostino dice in un libro della *Trinità* (Libro 1, Cap. 2) che il sommo bene è veduto dalle purgatissime menti: ma non tutti hanno purgatissime le menti; dunque ecc.

9. Ancora; tra le cose qualunque che la ragione distingue, una si può pensare senza l'altra; sì come possiamo pensare che Iddio è senza che pensiamo che è buono, come dice Boezio nel libro delle *Ebdomadi* (In libro: *An omne quod est, bonum sit*): ma in Dio differiscono per la ragione l'essere e l'essenza: dunque lo stesso che innanzi.

10. Inoltre; lo stesso è per Iddio esser Dio, che esser giusto: ma dimolti opinano Iddio non esser giusto, i quali dicono a Dio piacere i mali; dunque ecc.

Si risponde doversi dire, che circa questa questione trovasi una triplice opinione. Imperocchè certi dissero, come narra il rabbino Mosè, che *Iddio è* non è per sè noto, nè anche saputo per via di dimostrazione, ma è soltanto dalla fede ricevuto. E a questo gl'indusse la debolezza delle ragioni recate da molti a provare che Iddio è. Altri dissero, come Avicenna (nel 1º della *Metafisica*), che *Iddio è* non è per sè noto, ma saputo per via di dimostrazione. Altri poi, come Anselmo, opinano che *Iddio è* sia per sè noto, intantochè nessuno possa pensare interiormente che Dio non sia, quantunque questo e' possa esteriormente profferire, e le parole, con le quali e' profferisce, interiormente pensare. La prima opinione appar manifestamente falsa. Perocchè questo, cioè, che Iddio è, trovasi provato con ragioni irrefragabili anche da' filosofi; quantunque pure da alcuni a ciò dimostrare ne sieno addotte delle frivole. L'una e l'altra delle due seguenti opinioni poi secondo alcun che sono vere.

Imperocchè doppiamente è alcun che noto, cioè secondo sè, e rispetto a noi. Adunque *che Iddio è* secondo sè è per sè noto, non già rispetto a noi; e perciò a noi è necessario, a conoscer questo, aver le dimostrazioni prese dagli effetti. E questo invero così appare: perocchè a ciò che alcun che sia per sè noto, nient'altro si ricerca, se non che il predicato sia della ragione del soggetto; imperocchè allora il soggetto non può pensarsi senza che il predicato apparisca inerente ad esso. A ciò che poi sia per sè noto a noi, è necessario che a noi sia cognita la ragione del soggetto, nella quale è inchiuso il predicato. E indi è, che certe cose per sè son note a tutti, quando cioè le proposizioni hanno tali soggetti, la cui ragione è nota ad ognuno, come: il tutto è maggiore della sua parte: perocchè, chiunquesiasi, e' sa che cos'è il tutto e che cos'è la parte. Alcune cose poi sono per sè note a' sapienti soltanto, i quali conoscono le ragioni de' termini, dal volgo ignorate. E secondo ciò Boezio nel libro delle *Ebdomadi* dice, che doppia è la maniera delle comuni concezioni. Una è comune a tutti, come: se a cose uguali togli cose uguali, uguali tra loro rimangono quelle che restano. L'altra è de' dottori soltanto, come, che le cose incorporee non sono nel luogo: le quali cose non il volgo, ma i dotti comprovano, perchè certamente la considerazione del volgo non può trascendere l'immaginazione per arrivare alla ragione della cosa incorporale. Questo poi che è l'essere, non è inchiuso perfettamente nella ragione di alcuna creatura: perocchè l'essere di ciascheduna creatura è altro dalla quiddità di lei; onde non può dirsi di alcuna creatura, che l'esser lei sia per sè noto e secondo sè. Ma in Dio l'esser suo è inchiuso nella ragione della quiddità di lui; perchè in Dio è lo stesso il *che cos'è* e *l'essere*, come dice Boezio (*loc. cit.*) e Dionigi; ed è una cosa stessa *se è*, e *che cos'è*, come dice Avicenna: e perciò è noto per sè e secondo sè. Ma perchè la quiddità di Dio

non è a noi nota, perciò, rispetto a noi, *che Iddio è* non è per sè noto; ma ha bisogno di dimostrazione. Ma in patria ove vedremo l'essenza di Lui, molto più sarà a noi per sè noto *che Iddio è*, di quel che non sia per sè noto questo: che l'affermazione e la negazione non sono insieme vere. Adunque, perchè l'una parte e l'altra, quanto ad alcun che, è vera, dobbiamo rispondere all' une ed all'altre ragioni.

Adunque, quanto è al primo argomento, si deve dire che la cognizione dell' *essere Iddio* dicesi inserita naturalmente in tutti, perchè in tutti naturalmente è inserito alcun che, onde si può pervenire a conoscere che Iddio è.

Quanto al 2º si dee dire, che quella ragione procederebbe, se fosse dalla parte di esso, che non fosse per sè noto: or poi che può pensarsi non sia, è dalla parte nostra che siamo deficienti a conoscer quelle cose, le quali sono in sè notissime; onde questo, che Iddio può pensarsi non essere, non impedisce che non anche sia ciò di cui non possa pensarsi cosa maggiore.

Quanto al 3º è a dire che la verità è fondata sopra l'ente; onde siccome che è l'ente in comune è per sè noto, così pure che la verità è: non è poi per sè noto a noi l'essere alcun primo ente il quale sia causa di ogni ente, fino a tanto che ciò, o dalla fede sia ricevuto, ovvero da dimostrazione provato: però nè è per sè noto che la verità di tutte le cose è dalla verità prima. Laonde non segue che *Dio è* sia per sè noto.

Quanto al 4º si dee dire, che quella ragione procederebbe, se questo a noi fosse per sè noto, che la deità sia l'esser di Dio; il che certamente ora a noi non è noto per sè, non vedendo Iddio per l'essenza; ma noi abbiamo bisogno a tener questo o della dimostrazione, o della fede.

Quanto al 5º è da dire, che il sommo bene è desi-

derato in due maniere. Prima, nella sua essenza, e così non tutte le cose desiderano il sommo bene: poi nella sua similitudine, e così tutte le cose desiderano il sommo bene; perchè niente è desiderabile se non in quanto trovasi in esso una similitudine del sommo bene; onde da questo non può aversi, che l'essere Iddio, il quale è il sommo bene per essenza, sia per sè noto.

Quanto al 6° si dee dire che, quantunque la verità increata ecceda ogni verità creata, tuttavia niente proibisce che la verità creata sia a noi più nota che l'increata. Perocchè quelle cose che son meno note in sè, sono più note rispetto a noi, secondo il Filosofo (I *Phys.*, *Com.* 2).

Quanto al 7° deesi dire, che il pensare che alcun che non sia, può essere inteso doppiamente. In un modo, che queste due cose cadano insieme nell'apprensione; e così niente proibisce che uno pensi di non essere, siccome pensa di non essere stato alcuna volta. Così poi non può tutto insieme cadere nell'apprensione, cioè che alcun che sia tutto e minore della propria parte, perchè l'una cosa esclude l'altra. Nell'altro modo, così che a tale apprensione sia prestato l'assenso; e così nessuno può pensare di non essere con assenso: perciocchè in questo ch'ei pensa qual cosa, percepisce d'essere.

Quanto all' 8° è a dire che, quello che ora è, prima d'essere fu vero ch'era per essere, ciò non è necessario, se non supposto che alcun che allora sia stato, quando è detto questo essere stato per essere. Ma se poniamo per impossibile che niente alcuna volta sia stato, allora, fatta tal posizione, niente è vero se non materialmente soltanto; perchè la materia della verità non solo è l'essere, ma anco il non essere, però che dell'ente e del non ente accade che si dica il vero. E così non segue che la verità allora sia stata, se non materialmente e sotto un certo rispetto.

Quanto al 9° si dee dire che, ciò che è vero sotto

un certo rispetto riducasi al vero o alla verità semplicemente, è necessario, supposto che la verità sia; non già altrimenti.

Quanto al 10° si ha da dire che, quantunque il nome di Dio sia *Colui che è*, non però questo è per sè noto a noi: onde la ragione non segue.

Quanto al primo argomento in contrario si deve dire, che Anselmo nel *Proslogio* (Cap. 2, 3 *et* 4) così espone che s'intenda l'insipiente aver detto in cuore *Iddio non è*, in quanto pensò queste parole, non che abbia potuto pensar questo per interiore ragione.

Quanto al 2° deesi dire, che nel medesimo modo rispetto all'abito e all'atto è per sè noto e non per sè noto.

Quanto al 3° dobbiam dire, che questo è per difetto di nostra cognizione, che non possiamo noi conoscere Iddio se non dagli effetti; onde per questo non è escluso che secondo sè sia per sè noto.

Quanto al 4° è a dire, che a ciò che si conosca essere alcun che, non è necessario che si sappia di esso che cosa sia per la definizione, ma sì che cosa venga significato per il nome.

Quanto al 5° si dee dire che *Iddio è* non è un articolo di fede, bensì che precede l'articolo di fede; se pur con questo, cioè che Iddio è, non s'intenda insieme qualchè altra cosa, come, che ha l'unità dell'essenza con la Trinità delle persone, e simili.

Quanto al 6° si ha da dire, che quelle cose che sono di fede, certissimamente sono conosciute secondochè la certezza importa fermezza d'adesione; perocchè a nessuna cosa il credente più fermamente aderisce che a queste che tiene per fede: ma non sono conosciute certissimamente secondochè la certezza importa la quiete dell'intelletto nella cosa conosciuta. Imperocchè, che il credente assenta a queste

cose che crede, non proviene da ciò che l'intelletto di lui termini alle cose credibili per virtù di alcuni principii, ma sì dalla volontà che inclina l'intelletto a questo, cioè che assenta a quelle cose credute. E indi è che in queste cose che sono di fede può il moto del dubbio insorgere nel credente.

Quanto al 7° deesi dire, che la sapienza non consiste in questo solamente, che si conosce che Iddio è, ma sì in questo, che ci accostiamo a conoscere di lui che cos'è, lo che certamente nello stato di via noi non possiamo conoscere se non in quanto di lui conosciamo che cosa non è. Imperocchè chi sa alcun che com'è da tutte l'altre cose distinto, e' si avvicina a quella cognizione onde si conosce che cos'è; e di questa cognizione pure è intesa l'autorità di Agostino comunemente addotta. Laonde è manifesta la risposta all'ottavo argomento.

Quanto al 9° si deve dire, che quelle cose che sono dalla ragione distinte, non sempre posson pensarsi separate l'une dall'altre, quantunque separatamente le si possan pensare. Imperocchè, quantunque Dio possa esser pensato senza che si pensi la bontà di lui, non per questo può pensarsi che sia Iddio e non sia buono: onde sebbene in Dio sieno distinti ciò che è e l'essere, per la ragione, non però segue che possa pensarsi ch'egli non sia.

Quanto al 10° si deve dire, che Dio non solamente è conosciuto nell'effetto della giustizia, ma anche negli altri suoi effetti: onde dato che da alcuno e'non sia conosciuto come giusto, non segue che in niun modo sia conosciuto. Nè può essere che non sia conosciuto alcun effetto di lui; conciossiachè un suo effetto sia l'ente comune, il quale non può essere incognito.

Articolo XIII.

Se per la ragione naturale possa esser conosciuta la Trinità delle persone.

In terzodecimo luogo si cerca, se per la ragione naturale possa esser conosciuta la Trinità delle persone. 1. E par di sì. Per ciò che è detto a' Romani, I: *Le invisibili cose di Dio ecc.*, la Glossa (*Glos. interlin. ibi*) riferisce le invisibili cose alla persona del Padre, la sempiterna virtù alla persona del Figliuolo, la divinità alla persona dello Spiritossanto: dunque ecc.

2. Inoltre; con la natural cognizione si conosce che in Dio è la potenza perfettissima e l'origine di ogni potenza: dunque è necessario attribuire a lui la prima potenza. La prima potenza poi è generativa: dunque secondo la ragion naturale possiamo sapere che in Dio è la potenza generativa. Ma posta essa *in divinis*, ne segue di necessità la distinzione delle persone: dunque con la natural cognizione possiamo conoscere la distinzione delle persone. Che poi la potenza generativa sia potenza prima, si prova così: secondo l'ordine delle operazioni è l'ordine delle potenze; ma tra tutte l'operazioni la prima è l'intendere; perchè quello che opera per l'intelletto si prova esser primo, e in lui l'intendere, secondo il modo dell'intendere, è prima che il volere e l'operare: adunque la intellettiva potenza è la prima delle potenze. Ma la potenza intellettiva è potenza generativa, perchè ogni intelletto genera la notizia di sè in sè stesso; dunque ecc.

3. Parimente, ogni equivoco vien ridotto all'univoco, sì come la moltitudine all'unità: ma la processione della creatura da Dio è una processione equivoca, essendo che le creature non convengono con Dio nel nome e nella na-

tura: dunque è necessario porre per la ragion naturale preesistere in Dio la processione univoca, secondo cui Dio proceda da Dio; posta la quale, segue la processione delle persone *in divinis*.

4. Parimente, dice certa Glossa sopra l'*Apocalisse* che non fu alcuna setta, la quale abbia errato circa la persona del Padre: ma sarebbe massimo errore circa la persona del Padre, se si ponesse ch' ei non avesse il Figliuolo: dunque anche la setta de' filosofi che di natural cognizione conobbero Iddio, posero il Padre e il Figliuolo *in divinis*.

5. Inoltre; sì come dice Boezio nella sua *Aritmetica*, ogni ineguaglianza è preceduta dall' uguaglianza: ma tra il creatore e la creatura c' è ineguaglianza: dunque innanzi questa ineguaglianza è necessario porre in Dio l' uguaglianza. Ma non può ivi essere uguaglianza se non siavi distinzione, perchè niente è uguale a sè, siccome nè simile, a modo che dice Ilario (3. *De Trinitate*).

6. Parimente, la ragion naturale perviene a questo, cioè che in Dio è la somma giocondità: ma di nessun bene è somma giocondità senza il consorzio, come dice Boezio; dunque ecc.

7. Ancora; la ragione naturale perviene al Creatore dalla similitudine della creatura: ma nella creatura trovasi la similitudine del Creatore, non solamente quanto agli essenziali attributi, ma anche quanto alle proprietà delle persone; dunque ecc.

8. Ancora; i filosofi non ebbero la cognizione di Dio se non per la ragion naturale: ma alcuni filosofi pervennero alla cognizione della Trinità; onde nel primo *Del Cielo e del Mondo* (*Com*. 2.) è detto: per questo numero, cioè ternario, adoperammo noi stessi a magnificare il Creatore ecc.

9. Parimente, Agostino narra nel decimo *Della Città*

di Dio (Cap. 24.) che Porfirio filosofò pose Dio Padre, e il Figliuolo da lui generato; e in un libro delle *Confessioni* (Lib. 7, cap. 9.) dice che in certi libri di Platone trovò questo che è scritto nell' Evangelo di Giovanni: *Nel principio era il verbo*, fino al *verbo si fece carne* esclusive: nelle quali parole manifestamente è dimostrata la distinzione delle persone.

10. Inoltre; per la ragion naturale pure i filosofi concederono, che Dio può dire alcun che: ma al dire alcun che *in divinis* segue l' emissione del Verbo, e la distinzione delle persone: dunque la Trinità delle persone può esser conosciuta con la ragion naturale.

Ma all'incontrario; 1. v'è quel che è detto agli Ebrei, XI: *La fede è la sostanza delle cose da sperare ecc.*; quelle cose poi che si conoscono con la ragion naturale, sono visibili: ma la Trinità appartiene agli articoli di fede; dunque ecc.

2. Parimente Gregorio (*Homil.* 26 in *Evang.*): *La fede non ha il merito ecc.*: ma nella fede della Trinità principalmente consiste il merito; dunque ecc.

Si risponde doversi dire che la Trinità delle persone è doppiamente conosciuta. In un modo, quanto alle proprietà, onde le persone sono distinte, e, conosciute queste, veramente è conosciuta la Trinità delle persone *in divinis*. Nell' altro modo, per gli essenziali attributi, i quali sono appropriati alle persone, sì come la potenza al Padre, ecc. Ma per tali attributi la Trinità non può esser perfettamente conosciuta; perchè, anche rimossa la Trinità per l'intelletto, questi restano *in divinis*. Ma, supposta la Trinità, tali attributi per cagione d' alcuna similitudine con le proprietà delle persone, vengono alle persone appropriati: questi poi appropriati alle persone ponno di cognizione naturale esser conosciuti, ma le proprietà delle persone non mai. Di che la ragione è, perchè dall' agente non può procedere alcun' azione, alla quale non ponno estendersi gli stromenti

di lui; siccome l'arte fabbrile non può edificare, perchè a quest'effetto non s'estendono i fabbrili stromenti. I primi principj della dimostrazione poi, come dice il Commentatore nel 3º dell'*Anima*, sono in noi quasi stromenti dell'intelletto agente, pel cui lume vige in noi la ragione naturale. Onde la ragion nostra naturale non può pervenire alla cognizione di nulla, a che i primi principj non si estendano. La cognizione de' primi principj poi ha nascimento da'sensi, com'è manifesto per il Filosofo nel 2º de'*Posteriori* (*Com. ult.*).

Dalle sensibili cose poi non si può pervenire alle proprietà delle persone, a quella guisa che dagli effetti si perviene alle cause; perchè tutto quello che *in divinis* ha la causalità, appartiene all'essenza, essendo che Dio per l'essenza sua sia la causa delle cose. Le proprietà delle persone poi sono le relazioni, per le quali le persone non alle creature si riferiscono, ma a se stesse reciprocamente: onde con la cognizione naturale non possiamo noi pervenire alle proprietà delle persone.

Adunque, quanto è al primo argomento, si deve dire che quella sposizione della Glossa prendesi secondo le cose appropriate alle persone, non secondo le proprietà.

Quanto al 2º s'ha a dire, che l'essere la potenza intellettiva la prima delle potenze può esser abbastanza considerato con la ragion naturale; non già che questa potenza intellettiva sia una potenza generativa. Imperocchè, essendo in Dio una stessa cosa l'intelligente, l'intendere e la cosa intesa, la ragion naturale non costringe di por questo, cioè che Iddio intendendo generi alcun che distinto da lui.

Quanto al 3º deesi dire che ogni moltitudine suppone alcuna unità, ed ogni equivocazione l'univocazione: tuttavia non ogni equivoca generazione presuppone la generazione univoca; anzi all'incontrario, seguendo la ragion

naturale. Perocchè le cause equivoche sono per sè cause della specie, onde verso tutta la specie hanno la causalità; laddove le cause univoche non sono causa della specie per sè, ma in questa cosa o in quella: onde la causa univoca non ha la causalità per rispetto a tutta la specie; se no, qualche cosa sarebbe causa di sè stessa, il che non può essere: e perciò l'argomento non segue.

Quanto al 4° si dee dire, che quella Glossa s'intende delle sètte degli eretici che uscirono della Chiesa; onde tra esse non son comprese le sètte de' Gentili.

Quanto al 5° dobbiam dire che, non supposta la distinzione delle persone, si dee porre l'uguaglianza *in divinis*, secondochè diciamo che la bontà di Lui è uguale alla sua sapienza. Ovvero dobbiam dire, che nell'uguaglianza due cose si considerano, cioè la causa dell'uguaglianza, e i supposti dell'uguaglianza. La causa dell'uguaglianza è l'unità; dell'altre proporzioni poi alcun numero. Laonde, in tal modo da codesta parte, l'uguaglianza precede l'ineguaglianza, siccome l'unità il numero. Ma i suppositi dell'uguaglianza son molti, e questi non sono presupposti, verso i suppositi dell'ineguaglianza; se no sarebbe necessario che innanzi ad ogni unità la dualità precedesse: perchè nella dualità primamente trovasi l'uguaglianza; tra l'unità e la dualità poi l'ineguaglianza.

Quanto al 6° è da dire, che il detto di Boezio deesi intendere di quelle cose che non hanno in sè la perfetta bontà, ma l'una ha bisogno dell'amminicolo dell'altra; onde la giocondità non è perfetta senza il consorzio. Ma esso Dio ha in sè la pienezza della giocondità; onde alla piena giocondità di lui non è necessario porre il consorzio.

Quanto al 7° si dee dire che, quantunque nelle creature si rinvengano alcune cose simili delle Persone, quanto alle proprietà; non per questo da quelle cose simili può conchiudersi che così sia *in divinis*; perchè quelle cose

che nelle creature trovansi distinte, nel Creatore si trovano senza distinzione.

Quanto all' 8° è da dire che Aristotele non intese porre un ternario numero in Dio; ma e' vuol dimostrare la perfezione del ternario numero da questo, che gli antichi ne' sacrificj e nell'orazioni osservavano il numero ternario.

Quanto al 9° dobbiam dire, che quelle parole de' Filosofi sono intese quanto alle cose appropriate delle persone, non quanto alle proprietà.

Quanto al 10° è da dire che i filosofi con la ragione naturale non mai considerarono ch' Ei dica, secondochè il dire ha la distinzione delle persone, ma solo secondochè essenzialmente è detto.

NOTE.

[1] Val a dire, in quanto la mente abbia relazione ad una cosa e lo spirito ad un'altra, in quella guisa che l'intelletto, per es., e la volontà si distinguono in certo modo dall'essenza dell'anima, e tra loro, per aver il primo relazione col vero, come suo speciale obietto, e l'altra col bene, come suo obietto speciale parimente (Così l'obiezione).

[2] *Quia dividitur contra sensum.* Val a dire, perchè, nella divisione che vien fatta delle potenze dell'anima, la mente si pone come in opposizione al senso, e perciò ella si considera come una potenza, non già come l'istessa essenza dell'anima (Così l'obiezione).

[3] La specie, cioè, sensibile o fantasma con le condizioni della materia, che sono lo spazio e il tempo, *hic* et *nunc*.

[4] *Quia sensus organo corporali utitur.* Per esempio, non può apprendersi l'oggetto visibile, come visibile, senza che si usi dell'occhio, il quale è un organo corporale, cioè della vista. Ora, rimosso che sia l'oggetto, se ne può ritenere l'immagine o la specie sensibile: ma tuttavia per apprenderlo di nuovo in atto, è pur necessario che nuovamente si usi dell'organo; e però è detto che non tutto ciò che si ritiene nel corpo (cioè nella parte sensitiva, la qual dipende dal corpo) e's'apprende: *Non autem omne, quod tenetur in corpore, apprehenditur* (Così l'obiezione).

[5] *Mens secundum quod est ad imaginem, fertur in Deum.* La mente si porta con la considerazione in Dio come ad obietto suo proprio, cioè a cui ella sola può arrivare, e non anche la memoria, il cui obietto non oltrepassa i limiti del tempo, al quale l'immensità di Dio sta sopra: dunque ecc. (Così l'obiezione).

[6] Ciò vuol dire, che l'intelletto non conosce il singolare in quelle sue condizioni che lo costituiscono appunto un ente determinato o un individuo, ma secondo la sua quiddità (o natura od essenza), la quale non è singolare o particolare, ma universale, e perciò comune agli altri individui simili, onde pure e's'intendono.

[7] *Mens est ad imaginem, praecipue secundum quod fertur in Deum et in seipsam. Ipsa autem est sibi praesens, et similiter Deus antequam aliquae species a sensibus accipiantur; et mens non dicitur habere vim memorativam ex hoc, quod aliquid actu teneat, sed ex hoc quod est potens tenere.* Se si abbia posto attenzione alle cose dette nel corpo dell'Articolo, e se pur si porrà alle altre risposte che si dànno agli argomenti contrarj, questa che si riferisce al 5° e al 6° (la

quale di per se sola non apparisce forse abbastanza chiara per troppa concisione) potrà essere facilmente compresa. Ma poi come sia la mente ad immagine di Dio *precipuamente* secondochè considera Dio e se stessa, e come sia anche *in un certo modo* secondochè pur considera le cose temporali; e come ella sia presente a se stessa e Dio a lei similmente ancor prima che alcune specie si ricevano da' sensi; e come per ciò sia nella mente la memoria, puoi tu vederlo più ampiamente e più di proposito dimostrato nel corpo dell'Articolo VII, dove vien proposto il quesito: *Se la mente sia l'immagine della Trinità secondochè conosce le cose materiali, ovvero solamente secondochè conosce l'eterne;* ed anche nelle risposte speciali, segnatamente in quelle al 2° e al 4° argomento.

[8] Ecco l'argomento con le stesse parole del testo: *Illa est intellectualis visio, quae illas res continet, quae non habent imagines sui similes, quae non sunt quod ipsae: cum igitur res materiales non possunt esse in anima per seipsas, sed solum per imagines sui similes, quae non sunt quod ipsae, videtur quod mens materialia non cognoscat.* Sebbene l'argomento potrebbe correre rispetto a quella parte di vero che si contiene nelle premesse, non è poi nè legittimo nè vero rispetto all'altra parte che nella illazione vien esclusa; e però ad esso si risponde poi dal Santo Dottore, distinguendo con la debita precisione, com'egli sempre fa a meraviglia.

[9] *Et sic mens nostra de rebus materialibus materialem cognitionem habet.* Si chiama qui materiale (ma sempre impropriamente, forse) la cognizione delle cose materiali, per aver noi bisogno de' sensi a conoscerle; i quali sensi poi non operano se non per l'azione de' corpi sopra di essi, la qual azione non è certo cosa punto spirituale.

[10] *Sed solum quod in ratione conveniat.* Quanto è al significato che ha pur qui la parola *ragione*, vedi Nota 2 alla Questione intorno alla Verità.

[11] *Ex cujus* (Dei) *praesentia mens intellectuale lumen percipit, ut intelligere possit.*

[12] Ad aver ben chiaro il senso di questa parziale risposta conviene che tu abbi presente la risposta generale, ossia quel che è detto nel corpo dell'Articolo, segnatamente dal mezzo in giù.

[13] Quanto è al senso di queste voci *univoco* ed *equivoco*, puoi vederlo più espressamente dichiarato nella nota 5 alla Questione intorno al *Maestro*.

[14] Cioè nell'Articolo precedente dove si trattò la questione: *Se la mente conosca se stessa per l'essenza, ovvero per alcuna specie.*

[15] Vale a dire, anche in quanto è sostanza o principio che vivifica esso corpo. Da' Peripatetici veniva chiamata l'anima *atto*

primo del corpo per rispetto alle operazioni del senso, le quali, richiedendo come condizion necessaria l'unione di essa anima col corpo per la qual unione esso corpo è un corpo vivo ed opera, son anche dette perciò *atti secondi*.

[16] Vedi la nota 131 al Monologio di Sant'Anselmo, nella quale trovasi la sposizione di questo passo dell'Apostolo. Siccome poi tal punto di dottrina è della maggiore importanza in filosofia, così non sarà superfluo l'aggiungere ciò che San Tommaso discorre su questo proposito eziandio nella Questione (che è pure delle Disputate) *intorno alla cognizione del primo uomo*. E siccome la risposta al primo argomento dell'articolo 1° contiene quasi la soluzione piena del quesito che è questo: « Se l' uomo nello stato d'innocenza abbia conosciuto Iddio per l'essenza »; così essa risposta io recherò per intero ed a verbo anche perchè ella può dar lume a intendere maggiormente la natura del conoscere, di che si parla dal Santo Dottore dove più, dove meno anche in quest' altri suoi opuscoli. Proposto pertanto il quesito, e detto come sembri che l' uomo in quello stato vegga Iddio mediante l'essenza, per la ragione che avanti il peccato egli il vide senza *mezzo*, l'Angelico risponde, quanto a questo, doversi dire « che in alcuna visione può considerarsi un triplice mezzo: uno è il mezzo sotto cui (*sub quo*) si vede; l'altro, con cui (*quo*) si vede, il quale è la specie della cosa veduta; il terzo, da cui (*a quo*) si riceve la cognizione della cosa veduta. Siccome nella visione corporale il mezzo *sotto cui* si vede è il lume, per il quale alcun che si fa visibile in atto e la vista si perfeziona a vedere; il mezzo poi *con cui* si vede, è della cosa sensibile l' istessa specie esistente nell' occhio, la quale siccome forma del veggente, inquanto è veggente, è il principio della visiva operazione; il mezzo poi *da cui* si riceve la cognizione della cosa veduta è siccome lo specchio, da cui qualche volta si forma nell'occhio la specie d'alcun visibile, per es., della pietra, non immediatamente da essa pietra; così queste tre cose trovansi nella visione intellettuale, talchè al lume corporale risponda il lume dell' intelletto agente; quasi mezzo sotto cui l' intelletto vede; alla specie visibile poi la specie intelligibile per la quale l' intelletto possibile diventa intelligente in atto, e al mezzo, dal quale si riceve la cognizione del veduto, sì come allo specchio, vien comparato l' effetto da cui noi veniamo in cognizione della causa; e così la similitudine della causa viene impressa nel nostro intelletto, non immediatamente dalla causa, ma sì dall' effetto in cui la similitudine della causa risplende. Laonde tal cognizione è detta speculare per cagione della similitudine che ha alla visione, la quale fassi per lo specchio. L' uomo adunque nello stato dopo il peccato ha bisogno, a conoscere Iddio, del mezzo

che è quasi lo specchio, in cui risulta la similitudine di esso Dio; perocchè è necessario che per quelle cose che furon fatte noi veniamo nelle invisibili cose di Lui, com' è detto a' Romani, I. Di questo mezzo poi non aveva bisogno l' uomo nello stato d' innocenza; aveva bisogno però del mezzo che è quasi la specie della cosa veduta, perchè mediante alcuno spiritual lume nella mente dell' uomo divinamente infuso, il quale era quasi una similitudine espressa della luce increata, ei vedeva Iddio: ma di questo mezzo non avrà bisogno in Patria, perchè essa essenza di Dio vedrà per sè stessa, non per alcuna di Lui similitudine o intelligibile o sensibile; essendo che nessuna creata similitudine possa così perfettamente rappresentare Iddio, che vedendo per lei possa alcuno conoscere di Dio l' istessa essenza. Aveva bisogno poi del lume di gloria in Patria, il quale sarà quasi il mezzo sotto cui si vede, secondo quello del Salmo XXXI: *Nel tuo lume vedremo la luce;* tanto che cotesta visione a nessuna creatura è naturale, ma al solo Dio; onde niuna creatura può in essa di sua natura arrivare, ma, a conseguirla, è necessario ch' ella venga illustrata da un lume divinamente mandato. La seconda visione poi, la quale è per il mezzo che è la specie, è naturale all' Angelo, ma è sopra la natura dell' uomo; onde ad essa ha bisogno del lume di grazia. La terza poi si compete alla natura dell' uomo, e perciò ella sola gli resta dopo il peccato: laonde è manifesto che la visione con la quale l' uomo vide Iddio nello stato d' innocenza, fu media tra la visione, con la quale ora noi vediamo, e la visione de' Beati. Adunque è manifesto, che l' uomo dopo il peccato ha bisogno di un triplice mezzo a vedere Iddio, cioè di essa creatura da cui ascende alla divina cognizione, e della similitudine di esso Dio, la quale ei riceve dalla creatura, e di un lume per il quale si perfeziona a ciò che a Dio e' venga diretto, o sia lume di natura, come il lume dell' intelletto agente, o sia di grazia, come il lume della fede e della sapienza. Nello stato avanti il peccato però egli aveva bisogno d' un doppio mezzo, cioè del mezzo che è la similitudine di Dio, e di quello che è il lume elevante ovvero dirigente la mente. I Beati poi di un mezzo soltanto hanno bisogno, cioè del lume che eleva la mente. Esso Dio poi vede sè stesso senza ogni mezzo, però che esso è il lume con cui vede sè stesso. » A queste dottrine dell' Angelico consuonano pure a meraviglia quelle del Gersone, come puoi vedere nel Centilogio, segnatamente alla Partizione IV. « Del concetto dell' ente in particolare, » e nel Trattato *Dell' occhio.*

VIII.

DEL MAESTRO

QUESTIONE

DI SAN TOMMASO D' AQUINO.

Articolo I.

Se l'uomo possa ammaestrare un altro e dirsi maestro, ovvero il solo Dio.

La questione è intorno al Maestro.

E in primo luogo si cerca se l'uomo possa ammaestrare e dirsi maestro, ovvero il solo Dio. 1. E pare che il solo Dio ammaestri, e debba dirsi maestro. In *Matteo*, XXIII: *Uno è il maestro vostro;* e precede: *Non vogliate esser chiamati maestri;* sopr' il che la Glossa (*Gl. interlinearis, ibi.*): *affinchè non attribuiate agli uomini un onore divino, o vi usurpiate quello che a Dio appartiene.* Dunque pare che l'esser maestro o l'ammaestrare sia proprio del solo Dio.

2. Inoltre; se l'uomo ammaestra, e' non fa questo se non per alcuni segni; perchè, se pare che alcune cose s'insegnino anche con le cose stesse; come, se uno domandando ad un altro che cos'è il camminare, questi camminasse; ciò tuttavia non basta ad ammaestrare, se non aggiungasi un qualche segno, come dice Agostino nel libro *De magistro* (Cap. 3): e lo prova con ciò, che in una

medesima cosa più cose convengono; onde non si saprebbe quanto a che di quella cosa si faccia la dimostrazione, se quanto alla sostanza, o pure quanto ad alcun accidente di lei. Ma per il segno non si può venire in cognizione delle cose; perchè la cognizione delle cose val più che quella de' segni, essendo che la cognizione de' segni sia ordinata alla cognizione delle cose, siccome al fine: l'effetto poi non val più della causa: dunque nessuno può comunicare ad un altro la cognizione di alcune cose; e così nol può ammaestrare.

3. Inoltre; se ad uno sieno per l'uomo proposti de' segni di alcune cose; o colui, al quale e' vengon proposti, conosce quelle cose di cui sono i segni, o no. Se veramente le conosce, di esse non è ammaestrato: se poi non le conosce; ignorate le cose, neppure le significazioni de' segni ponno esser conosciute. Imperocchè, colui che non sa che questa cosa è una pietra, non può sapere che cosa questo nome *pietra* significhi: ora, ignorata la significazione de' segni, non possiamo per segni imparare alcun che: se, dunque, l'uomo nient' altro fa rispetto alla dottrina, che proporre de' segni, sembra che l'uomo non possa essere ammaestrato dall'uomo.

4. Inoltre; l'ammaestrare null' altro è che causare in alcun altro la scienza: ma il soggetto della scienza è l'intelletto; i segni sensibili poi, con i quali solamente pare che l'uomo possa essere ammaestrato, non pervengono sino alla parte intellettiva, ma si fermano nella potenza sensitiva. Dunque l'uomo non può essere ammaestrato dall'uomo.

5. Inoltre; se la scienza è causata in uno da un altro; o la scienza era nel discente, o non c'era. Se non c'era e in un uomo è causata dall' altro; dunque un uomo causa la scienza nell'altro; il che è impossibile. Se poi c'era; o c'era in atto perfetto, e così non può esser causata, per-

chè ciò che è, non si fa: o c'era secondo la ragione seminale; e le ragioni seminali per nessuna virtù creata posson dedursi in atto, ma da Dio solo vengono inserite nella natura, come dice Agostino sopra il *Genesi a lettera*. Dunque resta che un uomo non possa ammaestrar l'altro in nessuna maniera.

6. Inoltre; la scienza è un certo accidente: ma l'accidente non trasmuta il soggetto: dunque, poichè la dottrina null'altro sembra essere, se non una trasfusione della scienza dal maestro nel discepolo, non può uno ammaestrar l'altro.

7. Ancora; sopra quel detto a' Romani, X: *La fede dall' udito*, dice la Glossa (*Gl. interl. ibi.*): *Sebbene Iddio ammaestri dentro, il Banditore per altro annunzia esteriormente*: ora la scienza è causata entro nella mente, e non esternamente nel senso: dunque l'uomo dal solo Dio è ammaestrato, non da un altr' uomo.

8. Ancora; dice Agostino nel libro *Del maestro: Il solo Dio ha la cattedra nei cieli, il quale insegna la verità interiormente: ma l'uomo così è rispetto alla cattedra, come l'agricoltore rispetto all'albero:* L'agricoltore poi non è fattore dell'albero, ma coltivatore: dunque neppur l'uomo può dirsi datore della scienza, ma sì disponitore alla scienza.

9. Ancora; se l'uomo è vero dottore, è necessario che insegni la verità: ma chiunque insegna la verità, illumina la mente, essendo la verità il lume della mente: dunque l'uomo illuminerà la mente, se ammaestra. Ma questo è falso, essendo Dio quegli *che illumina ogn' uomo che viene in questo mondo*, Joan. I; dunque egli e non altri può veramente ammaestrare.

10. Ancora; se un uomo ammaestra l'altro, è necessario che di sapiente in potenza il faccia sapiente in atto: adunque è necessario che la scienza di lui sia tratta

dalla potenza all'atto. Quel che poi dalla potenza vien ridotto all'atto, necessario è che si muti: dunque la scienza o la sapienza si muterà; il che sta contro Agostino, il quale nel libro delle 83 questioni dice che *la sapienza che si accosta all'uomo, non essa è mutata, ma essa muta l'uomo.*

11. Inoltre; la scienza non è altro che una descrizione delle cose nell'anima, essendo detta la scienza un' assimilazione del sapiente al saputo: ma un uomo non può descrivere nell'anima di un altro le similitudini delle cose, perchè così opererebbe in lui interiormente; il che è proprio del solo Dio: dunque un uomo non può ammaestrar l'altro.

12. Inoltre; Boezio dice nel libro *Della Consolazione* (*Lib. 5, prosa 5.*) che per la dottrina soltanto la mente dell'uomo viene eccitata a sapere: ma colui che eccita l'intelletto a sapere, non fa che sappia; a quella guisa che chi eccita alcuno a vedere corporalmente, non fa ch'ei vegga: dunque un uomo non fa che un altro sappia; e così non propriamente può dirsi ch'ei l'ammaestra.

13. Inoltre; alla scienza si ricerca la certezza della cognizione; se no, non sarebbe scienza, ma opinione, ovvero credenza, come dice Agostino nel libro *Del maestro:* ma un uomo non può fare nell'altro la certezza per i segni sensibili che propone; perocchè ciò che è nel senso è più obliquo di ciò che è nell'intelletto; or la certezza si fa sempre ad alcun che più retto: dunque un uomo non può ammaestrar l'altro.

14. Ancora; alla scienza non si ricerca se non il lume intelligibile e la specie: ma nè l'uno nè l'altra ponno esser causati in un uomo dall'altro; perchè bisognerebbe che l'uomo creasse qualche cosa, dacchè sembra che tali forme semplici non possano esser prodotte se non per creazione: dunque l'uomo non può causare la scienza in un altro, e così neppure ammaestrare.

15. Ancora; nulla può formare la mente dell'uomo se non il solo Dio, come dice Agostino (*Lib. 1. De liber. arb., cap. 17.*): ma la scienza è una certa forma della mente: dunque il solo Dio causa la scienza nell'anima.

16. Inoltre; siccome la colpa è nella mente, così l'ignoranza: ma il solo Dio purga la mente dalla colpa: *Io sono che cancello le tue iniquità per me medesimo*, Is., XLIII: dunque il solo Dio purga la mente dall'ignoranza, e così il solo Dio ammaestra.

17. Inoltre; poichè la scienza è una certitudinal cognizione, alcuno riceve la scienza da quello per la locuzione del quale e' vien certificato. Non si certifica poi alcuno perchè ode l'uomo che parla; se no bisognerebbe che tutto quello che ad alcuno è detto dall'uomo, gli constasse come certo; ma solamente e' si certifica secondochè interiormente ascolta la verità parlante, la quale ei consulta anche intorno a quelle cose che ode dall'uomo, per esserne fatto certo: dunque l'uomo non ammaestra, ma sì la verità che interiormente parla, la quale è Dio.

18. Inoltre; nessuno per la locuzione di un altro impara quello che anche innanzi ad essa locuzione interrogato avrebbe risposto: ma il discepolo prima che il maestro gli parli, risponderebbe interrogato su quelle cose che il maestro propone; imperocchè non sarebbe ammaestrato secondo la locuzione del maestro, se non conoscesse così avere, come il maestro propone: dunque un uomo non vien ammaestrato per la locuzione d'un altro.

Ma all'incontrario; 1. c'è quel che è detto nella *Seconda* a Timoteo, I: *Pel quale* (Vangelo) *sono stato costituito predicatore e maestro*: dunque l'uomo può essere e può dirsi maestro.

2. Inoltre; così medesimamente nella *Seconda* a Timoteo, III: *Tu poi attienti a quelle cose che hai imparate e*

che ti sono state affidate; da me (soggiunge) la Glossa, *come dal vero dottore;* è così lo stesso che innanzi.

3. Inoltre; in *Matteo*, XXIII, insieme è detto: *Uno è il maestro vostro, e uno il padre vostro:* ma questo che Dio è il padre di tutti, non esclude che anche l'uomo veramente possa dirsi padre: dunque anche per questo non si esclude che l'uomo possa dirsi maestro.

4. Inoltre; sopra quelle parole a' Romani, X: *Quanto sono belli i piedi* ecc. dice la Glossa (*Gl. interl. ibi*): *Questi sono i piedi che illuminano la Chiesa;* parla degli Apostoli. Dunque dacchè l'illuminare è un atto proprio del dottore, sembra che competa agli uomini l'ammaestrare.

5. Inoltre; com'è detto nel terzo della *Metafisica*, una qualsiasi cosa allora è perfetta, quando può generare cosa simile a sè: ma la scienza è una certa cognizione perfetta: dunque l'uomo che ha la scienza può ammaestrare un altro.

6. Inoltre; Agostino nel libro contro i Manichei (*Lib. 2, cap. 4.*) dice che, *siccome la terra avanti il peccato era irrigata dal fonte, e dopo il peccato ebbe bisogno della pioggia che discendesse dalle nubi; così la mente umana, che per la terra vien significata, era innanzi il peccato fecondata dal fonte della verità, ma dopo il peccato ha bisogno della dottrina degli altri, quasi pioggia discendente dalle nubi.* Dunque almeno dopo il peccato l'uomo è ammaestrato dall'uomo.

Si risponde doversi dire chè in tre cose trovasi la stessa diversità d'opinioni; cioè nella estrazione delle forme dell'essere, nell'acquisizione delle virtù, e nell'acquisizione delle scienze. — Imperocchè certi dissero che le forme sensibili sono tutte dall'estrinseco, cioè da una sostanza o da una forma separata, che appellano datore delle forme, ovvero intelligenza agente; e che tutti gl'inferiori agenti naturali non sono se non come prepa-

ranti la materia al ricevimento della forma. Similmente anche Avicenna dice nella sua *Metafisica*, che la causa dell'abito onesto non è l'azione nostra, ma l'azione tien lontano il contrario di lui e glielo adatta, talchè avvenga esso abito da una sostanza perfezionante le anime umane, che è l'intelligenza agente, ovvero una sostanza a lei consimile. Similmente anche pongono che la scienza non si produca in noi, se non da un agente separato. Onde Avicenna pone nel sesto delle cose naturali (*Lib. 4, cap. 2.*), che le forme intelligibili provengono nella mente nostra dall'intelligenza agente. — Alcuni però hanno opinato al contrario; cioè che tutto questo fosse insito nelle cose, nè avesse la causa dall'esterno, ma che solamente per una esteriore azione si manifesta: imperocchè posero alcuni che tutte le forme naturali fossero in atto latenti nella materia, e che l'agente naturale non faccia altro che estrarle dall'essere occulte all'esser manifeste. Similmente eziandio alcuni posero che gli abiti tutti delle virtù sono in noi inseriti da natura; ma per l'esercizio dell'opere sono rimossi gl'impedimenti, pe' quali i detti abiti quasi restano occultati; si come per la limatura vien tolta via la ruggine, acciocchè la lucidezza del ferro si manifesti. Similmente alcuni pur dissero, che con l'anima fu concreata la scienza di tutte le cose, e che per la tale dottrina e per i tali esteriori amminicoli della scienza, non si fa altro se non che ricondur l'anima alla ricordanza, o considerazione di quelle cose che seppe innanzi; onde dicono, che l'imparare null'altro è che ricordarsi. — Ma l'una e l'altra di codeste opinioni è senza ragione. Perocchè la prima opinione esclude le cause prossime, mentrechè attribuisce tutti gli effetti provenienti nelle cose inferiori alle sole cause prime; nel che si deroga all'ordine dell'universo, che risulta dall'ordine e connessione delle cause; mentre la prima causa per l'eminenza di sua bontà conferisce all'altre cose, non solamente che

sieno, ma eziandio che sieno cause. La seconda opinione pure torna quasi nel medesimo inconveniente: imperocchè quando ciò che remuove e proibisce non sia se non un movente *per accidens*, com' è detto nell' ottavo della *Fisica* (*Com.* *32*); se gl' inferiori agenti non fanno altro che rendere d' occulto manifesto, rimuovendo gl' impedimenti pe'quali le forme e gli abiti delle virtù e delle scienze erano occultati, segue che tutti gl' inferiori agenti non operino se non per accidente. — E perciò, secondo la dottrina di Aristotele (*1 Physic.*, *com. 78.*), si dee tenere la via media tra queste due in tutte le cose predette. Imperocchè le forme naturali preesistono certamente nella materia, non in atto, come altri dicevano, ma in potenza solamente, dalla quale sono ridotte in atto per l' agente estrinseco prossimo, e non soltanto per l' agente primo, come poneva l' altra opinione. Similmente, anche secondo la sentenza del medesimo nel sesto dell'*Etica* (*2*, *in princ.*), gli abiti delle virtù innanzi la consumazione di esse preesistono in noi in certe naturali inclinazioni, le quali sono certi cominciamenti di virtù; ma poi per l' esercizio dell' opere si recano al dovuto compimento. Similmente anche è da dire, quanto all' acquisizione della scienza, che preesistono in noi certi semi delle scienze, cioè le prime concezioni dell' intelletto, i quali subito col lume dell' intelletto agente si conoscono per le specie astratte dalle cose sensibili, o sieno complessi, come le degnità, [1] o incomplessi, siccome la ragione dell' ente, dell' uno, e simili, i quali l' intelletto apprende immantinente. Da codesti principj universali poi seguono tutti i principj, siccome da certe ragioni seminali. Quando dunque da queste universali cognizioni la mente è condotta a conoscere in atto i particolari, che innanzi erano conosciuti in potenza e quasi nell' universale, allora alcuno è detto che acquista la scienza. Nulladimeno è da sapere che nelle cose naturali

alcun che preesiste in potenza in un doppio modo. Primo, nella potenza attiva completa; quando cioè il principio intrinseco può sufficientemente condurre nell' atto perfetto, sì com' è manifesto nel risanamento; perocchè per la virtù naturale che è nel malato, questi vien ricondotto alla sanità. Secondo, nella potenza passiva; quando cioè il principio intrinseco non è sufficiente a ridurre in atto, sì com' è manifesto quando dell' aria si fa fuoco; imperocchè ciò non può essere per alcuna virtù esistente nell' aria. Quando adunque preesiste alcunchè nella potenza attiva completa, allora l' agente estrinseco non opera se non ajutando l' agente intrinseco, e somministrando ad esso ciò, per cui possa uscire all' atto: in quella guisa che il medico nella sanazione è il ministro della natura (la quale principalmente opera) confortando la natura, ed opponendo le medicine, di cui, come di stromenti, la natura si serve a sanare. Ma, quando alcunchè preesiste nella potenza passiva soltanto, allora è l' agente estrinseco che trae principalmente dalla potenza all' atto; siccome il fuoco fa dell' aria, che è fuoco in potenza, fuoco in atto. Dunque la scienza preesiste nel discente nella potenza non puramente passiva, ma attiva; se no l' uomo non potrebbe per sè stesso acquistare la scienza. — Siccome, dunque, alcuno in due modi è sanato; primo, per l' operazione della natura soltanto; secondo, dalla natura con l' ajuto della medicina; così pure è doppio il modo d' acquistare la scienza: uno, quando la ragion naturale per sè stessa viene in cognizione di cose ignote, e questo modo dicesi *invenzione*; l' altro, quando alla ragione naturale alcuno esteriormente dà sostentamento, e questo modo è detto *disciplina*. In queste cose poi, che si fanno dalla natura e dall' arte, nel medesimo modo opera l' arte e per i medesimi mezzi, con i quali opera la natura. Imperocchè, siccome la natura in colui che patisce per una frigida cau-

sa, indurrebbe la sanità riscaldando; e così il medico; onde anche è detto che l'arte imita la natura. Similmente eziandio accade nell'acquisto della scienza, che chi ammaestra un altro, il conduce alla cognizione delle ignote cose, in quella medesima guisa che alla cognizione dell'ignoto alcuno inventando conduce sè stesso. Il procedimento poi della ragione che perviene alla cognizione dell'ignoto inventando, è, che i principj comuni per sè noti applichi alle determinate materie, e indi proceda ad alcune particolari conclusioni, e da queste ad altre; onde uno si dice che ammaestra l'altro anche secondo questo, cioè che l'istesso discorso della ragione, che in sè fa con la ragion naturale, all'altro l'espone per via di segni; e così la ragion naturale del discepolo per tali cose a lui proposte, come per certi stromenti, perviene alla cognizione di cose ignote. Siccome dunque si dice che il medico causa la sanità nell'infermo mentrechè opera la natura, così anche l'uomo è detto causare la scienza in un altro con l'operazione della ragion naturale di lui; e questo è ammaestrare; onde è detto che un uomo insegna all'altro, ed è maestro di lui. E secondo ciò dice il Filosofo *in primo Posteriorum* (*Com.* 5) che la dimostrazione è un sillogismo che fa il sapere. Se poi uno proponga ad un altro cose che ne' principj per sè noti non sono inchiuse, ovvero che non è manifesto ci sieno inchiuse, non farà in lui la scienza, ma forse l'opinione o la fede; quantunque anche questo sia in alcun modo causato da' principj innati. Imperocchè, per essi principj per sè noti e' considera che quelle cose che da essi conseguono necessariamente, sono certitudinalmente da tenere; quelle poi che ad essi sono contrarie, totalmente da ripudiare; e ad altre può prestare, o no, l'assenso. Ora siffatto lume della ragione, per cui tali principj sono a noi noti, ci è stato inserito da Dio, quasi certa similitudine dell'increata verità in noi

resultante. Laonde, non potendo ogni umana dottrina avere efficacia se non per la virtù di quel lume, consta che il solo Dio è quello che interiormente e principalmente ammaestra, sì come la natura interiormente e principalmente risana. Nondimeno però e il sanare e l'ammaestrare propriamente si dice nel modo predetto.

Adunque, quanto è al primo (argomento), si dee dire che, poichè il Signore avea comandato a' Discepoli che non fossero chiamati maestri; affinchè ciò non potesse intendersi proibito assolutamente, la *Glossa* spone come questa proibizione si debba intendere: imperocchè ci vien proibito di chiamar l'uomo maestro in questo modo, che a lui attribuiamo il principato del magistero, che compete a Dio; quasi ponendo la speranza nella sapienza degli uomini, e non più consultando intorno a queste cose che udimmo dall'uomo, la divina verità, che in noi parla per l'impressione della sua similitudine, per la quale possiamo di tutte cose giudicare.

Quanto al 2° è a dire, che la cognizione delle cose in noi non si produce per la cognizione de' segni, ma per la cognizione di alcune cose più certe, cioè de' principii, che sono proposti a noi per alcuni segni, e che si applicano ad altre cose, le quali prima ci erano ignote semplicemente, quantunque note le ci fossero sotto un certo rispetto, come è stato detto (*nel corpo dell'articolo*). Di fatti, è la cognizione de' principii che fa in noi la scienza delle conclusioni, non la cognizione de' segni.

Quanto al 3° è da dire, che quelle cose nelle quali siamo ammaestrati per mezzo di segni, noi veramente le conosciamo quanto ad alcun che, e quanto ad alcun che le ignoriamo; come, se ci viene insegnato che cos'è l'uomo, è necessario che di lui sappiamo già alcun che, cioè la ragione d'animale, o di sostanza, o almeno dello stesso ente, la quale a noi non può esser ignota; e così quando ci è in-

segnata alcuna conclusione, è necessario che già si sappia del soggetto e della passione[2] che cosa sieno, eziandio preconosciuti i principii per i quali la conclusione ne viene insegnata: imperocchè ogni disciplina si forma da una preesistente cognizione, com'è detto *in primo Posteriorum*. Onde l'argomento non segue.

Quanto al 4° si deve dire, che da'sensibili segni, i quali si ricevono nella potenza sensitiva, l'intelletto prende le intenzioni intelligibili,[3] di cui si serve a fare la scienza in sè stesso; perocchè il prossimo effettivo della scienza non sono i segni, ma la ragione discorrente da' principii alle conclusioni, come si è detto (*nel corpo dell'articolo*).

Quanto al 5° dobbiam dire, che in colui che è ammaestrato, la scienza preesisteva, non certamente nell'atto compiuto, ma quasi nelle ragioni seminali, secondochè le universali concezioni, la cui cognizione è in noi naturalmente inserita, sono come certi semi di tutte le seguenti cognizioni. Quantunque poi per la virtù creata le ragioni seminali non in questo modo si deducano in atto, quasi che s'infondano per alcuna creata virtù; tuttavia ciò che è in esse originalmente e virtualmente, per l'azione della virtù creata può all'atto esser dedotto.

Quanto al 6° è da rispondere, che l'insegnante non è detto che trasfonda la scienza nel discepolo, quasi quella scienza numericamente la medesima che è nel maestro, si formi nel discepolo; ma perchè per la dottrina la scienza si fa nel discepolo simile a quella che è nel maestro, dedotta dalla potenza all'atto, com'è stato detto (*nel corpo dell'articolo*).

Quanto al 7° è da dire che, siccome il medico quantunque esteriormente operi, la natura sola, interiormente operando, si dice che fa la sanità; e così l'uomo è detto che insegna la verità, quantunque esteriormente l'annunzi, interiormente insegnandola Dio.

Quanto all'8° si deve dire, che Agostino nel libro *Del Maestro* per questo onde prova che il solo Dio ammaestra, non intende d'escludere che l'uomo non ammaestri esteriormente, ma che il solo Dio ammaestra interiormente.

Quanto al 9° deesi dire che l'uomo può dirsi vero e veramente dottore, e insegnante la verità, e certo illuminante la mente, non quasi infondendo il lume nella ragione, ma quasi coadiuvando il lume della ragione alla perfezione della scienza per ciò che esteriormente propone; secondo il qual modo è detto, agli Efesini, III: *A me che sono il minimo di tutti i santi è stata data questa grazia ... d'illuminare ecc.*

Quanto al 10° dobbiam dire che doppia è la sapienza, cioè creata e increata; e l'una e l'altra viene infusa nell'uomo, e con la infusione di lei può l'uomo esser mutato in meglio, avanzando. Ma la sapienza increata in niun modo è mutabile; e la creata in noi si muta per accidente, non per sè. Imperocchè ella si può considerare doppiamente: in un modo, secondo il rispetto alle cose eterne intorno alle quali versa, e così è del tutto immutabile; nell'altro modo, secondo l'essere che ha nel soggetto, e così per accidente si muta, mutato il soggetto d'avente la sapienza in potenza in aventela in atto. Imperocchè, le forme intelligibili, per le quali la sapienza ha l'essere, e sono similitudini delle cose, e sono forme perfezionanti l'intelletto.

Quanto all'11° è a dire, che nel discepolo sono descritte le forme intelligibili, delle quali la scienza ricevuta per la dottrina viene costituita, certo immediatamente per l'intelletto agente, ma mediatamente per colui che insegna. Di fatti, il dottore propone i segni delle cose intelligibili, da'quali l'intelletto agente riceve le intenzioni intelligibili e le descrive nell'intelletto possibile: onde le stesse parole del dottore udite o vedute in iscritto, si hanno in tal modo al causare la scienza nell'intelletto, come

le cose che sono fuori dell'anima; perchè dall'une e dall'altre l'intelletto riceve le intenzioni intelligibili; quantunque le parole del dottore si abbiano più da vicino al causare la scienza, che non i sensibili esistenti fuori dell'anima, in quanto sono i segni delle intelligibili intenzioni.

Quanto al 12° è da dire, che non è simile ciò che si dice dell'intelletto e della vista corporale. Imperocchè la vista corporale non è una virtù comparativa, talchè da alcuni de' suoi obietti pervenga ad altri; ma tutti i suoi obietti sono a lei visibili tostochè ad essi si converte: onde colui che ha la potenza visiva si ha così all'intuire tutte le cose visibili, come chi ha l'abito a considerar quelle che abitualmente sa; e perciò il vedente non ha bisogno di esser da altrui eccitato a vedere, se non in quanto per altrui la sua vista è diretta ad alcun visibile, o col dito, o cosa tale. Ma l'intelletto, poichè è una potenza comparativa, da alcune cose perviene ad altre; onde e' non si ha ugualmente al considerare tutti gl'intelligibili; ma subito alcuni ne vede, come quelli che sono per sè noti, in cui implicitamente si contengono certi altri, i quali intendere non può se non per l'ufficio della ragione, esplicando quelli che ne'principii implicitamente sono contenuti. Laonde a conoscere tali cose innanzichè abbia l'abito, non solamente è in potenza accidentale, ma eziandio in potenza essenziale: perocchè egli ha bisogno d'un motore che lo riduca all'atto per la dottrina, com'è detto nell'ottavo della *Fisica* (*Com.* 32), del quale non ha bisogno colui che abitualmente conosce già qualche cosa. Dunque il dottore eccita l'intelletto a sapere quelle cose che insegna, sì come motore essenziale conducente dalla potenza all'atto; ma chi mostra alcuna cosa alla vista corporale, e' l'eccita sì come motore per accidente, a quella guisa pure che chi ha l'abito della scienza può venire eccitato a considerare intorno ad alcun che.

Quanto al 13° è da dire che la certezza della scienza

nasce tutta dalla certezza de' principii; imperocchè allora le conclusioni si sanno per certo, quando si risolvono ne'principii: e perciò se qualche cosa si fa con certezza, è dal lume della ragione divinamente, interiormente inserito, per cui in noi parla Iddio, e non dall'uomo esteriormente insegnante, se non in quanto, ammaestrandoci, risolve le conclusioni ne' principii: dal quale tuttavia noi non riceveremmo la certezza della scienza, se non fosse in noi la certezza de' principii in cui le conclusioni vengon risolute.

Quanto al 14° si deve dire, che l'uomo esteriormente insegnante non infonde il lume intelligibile, ma è causa in certo modo della specie intelligibile, in quanto ci propone alcuni segni delle intelligibili intenzioni, cui l'intelletto nostro da quei segni riceve, e ripone in sè stesso.

Quanto al 15° è da rispondere che, quando si dice *da nulla può esser formata la mente se non da Dio*, ciò s'intende della forma ultima di lei, senza la quale reputasi informe, qualunqu'altra forma abbia; questa poi è quella forma, con cui (essa mente) convertesi al verbo, ed è a lei inerente; per la quale sola la natura razionale dicesi formata, com'è manifesto per Agostino sopra il *Genesi* (Lib. 9, *Sup. Gen. ad literam*, Cap. 15; *et* lib. 83. *Quæstion. quæst.* 9, 51).

Quanto al 16° si deve dire, che la colpa è nell'affetto, in cui il solo Dio può imprimere, siccome apparirà manifesto nel seguente articolo: l'ignoranza poi è nell'intelletto, nel quale anche la virtù creata può imprimere, sì come l'intelletto agente imprime le specie intelligibili nell'intelletto possibile, mediante il quale dalle cose sensibili e dalla dottrina dell'uomo è causata la scienza nell'anima nostra, come è stato detto (*nel corpo dell'articolo*).

Quanto al 17° si deve dire, che la certezza della scienza l'ha alcuno dal solo Dio, il quale inserì in noi il lume della ragione, per cui noi conosciamo i principii, da' quali nasce la certezza della scienza; e contuttociò la

scienza è in certo modo dall'uomo causata in noi, come è stato detto (*nel corpo dell' articolo*).

Quanto al 18° si dee dire, che il discepolo interrogato avanti la locuzione del maestro, certamente risponderebbe intorno a' principii, per i quali e' vien ammaestrato, ma non intorno alle conclusioni, nelle quali alcuno l'ammaestra: onde i principii non gl'impara dal maestro, ma solamente le conclusioni.

Articolo II.

Se alcuno possa dirsi maestro di sè stesso.

In secondo luogo si cerca se alcuno possa dirsi maestro di sè stesso. 1. E pare di sì; perchè l'azione deve più attribuirsi alla causa principale che all'istrumentale: ma l'intelletto agente[1] è come causa principale della scienza causata in noi, mentre l'uomo che ammaestra esteriormente, è quasi causa istrumentale proponente all'intelletto agente gli stromenti, con i quali conduca alla scienza: dunque più l'intelletto agente, ammaestra, che non l'uomo esteriormente. Se dunque per la locuzione esteriore, colui che esteriormente parla, è detto maestro di colui che ascolta; molto più per il lume dell'intelletto agente quegli che ascolta dee dirsi maestro di sè stesso.

2. Inoltre; nessuno impara alcuna cosa, se non secondochè perviene alla certezza della cognizione: ma la certezza della cognizione trovasi in noi mediante i principii naturalmente noti per il lume dell'intelletto agente: dunque all'intelletto agente precipuamente conviene l'ammaestrare; e così lo stesso che innanzi.

3. Inoltre; l'ammaestrare più propriamente conviene a Dio che all'uomo; onde in *Matteo*, XXIII: *Uno è il maestro vostro*: ma Dio ci ammaestra, in quanto ci dà il lume

della ragione, col quale possiamo giudicare di tutte le cose: dunque a quel lume precipuamente dee attribuirsi l'azione dell'ammaestrare; e così lo stesso che dianzi.

4. Inoltre; il sapere alcun che per invenzione è cosa più perfetta che l'impararlo da un altro, com'è manifesto nel primo dell'*Etica* (Cap. 4). Se, dunque, da quel modo d'acquistare la scienza, col quale alcuno impara da un altro, è preso il nome di maestro, talchè uno sia maestro dell'altro; molto più dal modo di ricevere la scienza per via d'invenzione, deve il nome di maestro riceversi, talchè uno sia detto maestro di se stesso.

5. Inoltre; siccome alcuno viene indotto alla virtù da sè stesso e da altri, così è condotto alla scienza e per sè stesso, inventando, e da altri, imparando: ma quelli che pervengono all'opere delle virtù senza un esteriore istruttore o legislatore, si dice che son legge a sè stessi; Rom. II: *Quando le genti che non hanno legge fanno naturalmente le opere della legge...., costoro sono legge a sè stessi*: dunque anche chi acquista la scienza per sè stesso, deve dirsi maestro a sè stesso.

6. Inoltre; il dottore è causa della scienza, siccome il medico della sanità, come fu detto: ma il medico sana sè stesso; dunque ed alcuno può ammaestrare sè stesso.

Ma all'incontrario; 1. c'è quello che il Filosofo dice nell'ottavo della *Fisica* (*Com.* 32), cioè, essere impossibile che l'insegnante impari; essendo necessario che l'insegnante abbia la scienza, e non l'abbia l'imparante: dunque non può essere che alcuno insegni a sè stesso, ovvero possa dirsi maestro di sè stesso.

2. Inoltre; magistero importa una relazione di soprapposizione, sì com'anche signore; ma siffatte relazioni non ponno essere di alcuno a sè stesso; perocchè non può essere uno padre, o signore di sè stesso: dunque neppure può dirsi uno maestro di sè stesso.

Si risponde doversi dire, che senza dubbio può alcuno per il lume della ragione in lui inserito pervenire alla cognizione di molte cose ignote senza il magistero, ovvero amminicolo di esteriore dottrina, siccome è manifesto in ognuno che acquista la scienza per via d'invenzione; e così in un certo modo è uno a sè stesso causa di sapere: non per questo può dirsi maestro di sè stesso, o che ammaestri sè stesso. Di fatti, due maniere di principii agenti noi troviamo nelle cose naturali, com'è manifesto per il Filosofo nel settimo della *Metafisica* (*Com.* 22, 23): perciocchè avvi un certo agente che in sè ha tutto quello, che nell'effetto per esso è causato, o nel medesimo modo, sì com'è negli agenti univoci, ovvero anche in un modo più eminente, come negli equivoci.[3] Ma ci sono certi agenti, in cui di quelle cose che si fanno, non preesiste se non che una parte; in quella guisa che il moto causa la sanità, o la causa pure alcuna medicina calda, nella quale trovasi il calore o attualmente, ovvero virtualmente. Ora il calore non è tutta la sanità, ma parte della sanità. Nei primi agenti adunque avvi perfetta ragione d'azione, ma non negli agenti della seconda maniera; perchè alcuna cosa opera secondochè è in atto; onde, quando non sia in atto d'indurre l'effetto se non in parte, non sarà perfettamente agente La dottrina poi importa una perfetta azione della scienza nell'insegnante, o maestro; onde è necessario che colui che insegna od è maestro, abbia esplicitamente e perfettamente la scienza che causa in un altro, sì come nel discente per la dottrina. Ma quando da alcuno si acquista la scienza per un principio intrinseco, quello che è causa agente della scienza, non ha la scienza da acquistarsi, se non in parte, cioè quanto alle ragioni seminali della scienza, che sono i principii comuni; e perciò da tale causalità non può trarsi il nome di dottore o di maestro, propriamente parlando.

Quanto è al primo argomento, si dee dire che l'intel-

letto agente, quantunque sia più principal causa rispetto ad alcuna cosa, che non sia l'uomo esteriormente insegnante, tuttavia in esso non preesiste la scienza compiutamente, siccome nell'insegnante: onde l'argomento non segue.

Quanto al 2º la soluzione è manifesta dalle cose dette.

Quanto al 3º si deve dire, che Dio esplicitamente conosce tutte le cose, nelle quali l'uomo è per lui ammaestrato; onde a Lui può convenientemente attribuirsi la ragione di maestro; ma il simile non è dell'intelletto agente per la ragione già detta (*nella soluzione al primo argomento*).

Quanto al 4º è da dire che, quantunque il modo nell'acquisto della scienza per via d'invenzione, sia più perfetto dalla parte di chi riceve la scienza, in quanto è designato più abile a sapere; tuttavia dalla parte di chi causa la scienza, è più perfetto il modo per la dottrina; perchè l'insegnante, il quale conosce esplicitamente tutta la dottrina, può più speditamente indurre alla scienza, che non ci si possa alcuno indurre da sè stesso, per ciò che conosce i principii della scienza in una certa comunità.

Quanto al 5º dobbiam dire che la legge si ha nelle cose operabili, siccome il principio nelle speculative, ma non siccome il maestro; onde non segue che se uno è legge a sè, possa essere a sè maestro.

Quanto al 6º è a dire che il medico sana, in quanto ha già la sanità non in atto, si bene nella cognizione dell'arte: ma il maestro insegna, in quanto ha la scienza in atto. Onde quegli che non ha la sanità in atto, per ciò che l'ha nella cognizione dell'arte può in sè stesso causarla: ma non può essere che alcuno abbia in atto la scienza, e non l'abbia, talchè così e' possa da sè stesso essere ammaestrato.

Articolo III.

Se l'uomo possa essere ammaestrato dall'Angelo.

In terzo luogo si cerca, se l'uomo possa essere ammaestrato dall'Angelo. 1. E pare di no; perchè se l'Angelo ammaestra, o ammaestra interiormente, o esteriormente: ma non interiormente, perchè questo è proprio del solo Dio, come dice Agostino; non esteriormente, come sembra, perchè l'ammaestrare esteriormente è ammaestrare per alcuni segni sensibili, come dice Agostino nel libro *Del maestro* (Cap. ult.). Ora con tali segni sensibili non ci ammaestrano gli Angeli, se non forse apparendo sensibilmente; il che accade fuori del comun corso, quasi per miracolo. — Forse si dovrà dire che gli Angeli ci ammaestrano in certo modo interiormente, in quanto imprimono nella nostra immaginazione.

2. Ma no; la specie impressa nella immaginazione non basta a immaginare in atto se non sia presente l'intenzione, com'è manifesto per Agostino nel libro della *Trinità* (Lib. 83, *Quæstion.*, *quæst.* 51): or l'Angelo non può indurre in noi l'intenzione, essendo l'intenzione un atto della volontà, nella quale il solo Dio può imprimere: dunque nè pure imprimendo nella immaginazione ci può l'Angelo ammaestrare, non potendo mediante l'immaginazione esser noi ammaestrati se non immaginando in atto alcun che.

3. Inoltre; se dagli Angeli siamo noi ammaestrati senza una sensibile apparizione, questo non può essere se non in quanto illuminano l'intelletto: il quale non ponno illuminare, come sembra, perchè e' non danno il lume naturale che è dal solo Dio, come con la mente concreato; e nem-

meno il lume di grazia, la quale dal solo Dio viene infusa. Dunque gli Angeli senza una visibile apparizione non ci possono ammaestrare.

4. Inoltre; ogniqualvolta uno è ammaestrato da un altro, conviene che il discente consideri i concetti dell'insegnante, affinchè in questo modo sia il procedimento nella mente del discepolo alla scienza, sì com'è nella mente del dottore; or l'uomo non può vedere i concetti dell'Angelo; imperocchè non li vede in sè stessi, siccome nè i concetti dell'altr'uomo; anzi molto meno, come più differenti; nè li vede ne'segni sensibili, se non forse quanto sensibilmente appariscono, di che ora non si tratta: dunque gli Angeli non ci possono diversamente ammaestrare.

5. Inoltre; l'ammaestrare è proprio di colui che illumina ogni uomo che viene ecc., com'è manifesto nella *Glossa Math.*, XXIII: *Uno è il maestro vostro* (*Glos. ordinaria*): ma ciò non compete all'Angelo, sì bene solamente alla luce increata, com'è manifesto in *Giovanni*, I: dunque ecc.

6. Ancora; chiunque ammaestra un altro, e lo induce alla verità, e così causa la verità nell'anima di lui: ma il solo Dio ha la causalità sopra la verità, perchè essendo la verità una luce intelligibile e una forma semplice, non esce nell'essere successivamente; e così non può esser prodotta se non per creazione, il che compete al solo Dio. Conciossiachè, dunque, gli Angeli non sieno creatori, come dice il Damasceno (Lib. 2, *orth. Fidei*, cap. 3), sembra che essi non possano ammaestrare.

7. Ancora; una indeficiente illuminazione non può procedere se non da un lume indeficiente, per ciò che al rimuoversi del lume il soggetto cessa d'essere illuminato: ma nella dottrina si esige una certa indeficiente illuminazione, perchè la scienza è intorno a cose necessarie, le quali sono sempre: dunque la dottrina non procede se non da un lume indeficiente. Ma tale non è il lume angelico, essendo che

il loro lume verrebbe a mancare, se non fosse divinamente conservato: dunque l'Angelo non può ammaestrare.

8. Ancora; in *Giovanni*, I, è detto che due discepoli di Giovanni seguendo Gesù, a lui che interrogava: *Che cercate voi?* risposero: *Maestro ecc.*; dove dice la *Glossa* (*Glos. interlinearis ibi*) che con questo nome indicano la loro fede; ed altra *Glossa* (*Glos. ordinaria*) dice: *Gl'interroga non ignorando, ma affinchè abbiano la mercede rispondendo; e che a colui che interroga che cosa cercassero rispondono non la cosa, ma la persona*. Dalle quali cose tutte si ha che in quella risposta confessano lui essere una certa persona, e con tal confessione indicano la loro fede, e in ciò meritano. Ma il merito della fede cristiana consiste in questo, che noi confessiamo Cristo essere una divina persona: dunque l'esser maestro appartiene alla sola divina persona.

9. Ancora; chiunque ammaestra conviene che manifesti la verità; ma la verità essendo una certa luce intelligibile, è a noi più nota che l'Angelo: dunque per l'Angelo non siamo noi ammaestrati, essendochè le cose più note per le meno note non si manifestino.

10. Ancora; Agostino dice nel libro della *Trinità*, che la mente nostra è formata immediatamente da Dio, senza interposizione d'alcuna creatura: ma l'Angelo è una certa creatura; dunque e' non s'interpone tra Dio e la mente umana a formarla, quasi sia superiore alla mente e inferiore a Dio; e così l'uomo per l'Angelo non può esser ammaestrato.

11. Inoltre; siccome l'affetto nostro giunge fino allo stesso Dio, così il nostro intelletto può giungere fino a contemplare l'essenza di lui: ma esso Dio immediatamente forma l'affetto nostro per l'infusione della grazia, senza che ci sia di mezzo alcun Angelo: dunque anche l'intelletto nostro e' forma per la dottrina, mediante nulla.

12. Inoltre; ogni cognizione è per alcuna specie: se dunque l'Angelo ammaestra l'uomo, è necessario che in

lui causi alcuna specie, per la quale conosca; il che non può essere se non o creando la specie, ciò che non compete in modo alcuno all'Angelo, come dice il Damasceno (*Lib. 2, Cap. 3*), o illuminando le specie che sono nei fantasmi acciocchè da questi risultino le specie intelligibili nell'intelletto possibile umano, è questo sembra un ritornare nell'errore di quei filosofi, i quali pongono che l'intelletto agente, il cui ufficio è d'illuminare i fantasmi, sia una sostanza separata; e così l'Angelo non può ammaestrare.

13. Inoltre; più differisce l'intelletto dell'Angelo dall'intelletto dell'uomo, che l'intelletto dell'uomo dalla umana immaginazione; ma l'immaginazione non può ricever quello che è nell'intelletto umano, perocchè non può l'immaginazione prendere se non le forme particolari, quali l'intelletto non contiene: dunque nemmeno l'intelletto umano è capace di quelle cose che sono nella mente angelica; e così l'uomo per l'Angelo non può essere ammaestrato.

14. Ancora; la luce, con la quale alcuno è illuminato, dev'essere proporzionata all'illuminato, come la luce corporale a'colori; ma la luce angelica, essendo puramente spirituale, non è proporzionata ai fantasmi, i quali sono in certa maniera corporali, perchè nell'organo corporale contenuti: dunque gli Angeli non ci possono ammaestrare illuminando i nostri fantasmi, come si diceva.

15. Ancora; tutto quello che si conosce, o si conosce per la sua essenza, o per una similitudine. Ma la cognizione, onde la cosa vien conosciuta per la sua essenza dalla mente umana, non può esser causata per l'Angelo; perchè così sarebbe necessario, che le virtù ed altre cose che entro nell'anima sono contenute, venissero da essi Angeli impresse, conciossiachè cose tali si conoscono per la loro essenza. Similmente, nemmeno per essi può esser causata la cognizione di quelle cose, che si conoscono per le loro similitudini; essendo che ad esse similitudini, che sono nel cono-

scente, le cose conoscibili trovansi più d'appresso che l'Angelo: dunque in niun modo l'Angelo può essere all'uomo causa della cognizione; il chè è ammaestrare.

16. Ancora; l'agricoltore, quantunque ecciti esteriormente la natura a' naturali effetti, non per questo è detto creatore, com'è manifesto per Agostino sopra il *Genesi a lettera* (Cap. 15); dunque a pari ragione nè pur gli Angeli debbono dirsi dottori ovvero maestri, tuttochè eccitino l'intelletto dell'uomo al sapere.

17. Ancora; essendo l'Angelo superiore all'uomo; se ammaestra, conviene che la dottrina di lui sopravanzi l'umana: ma questo non può essere; imperocchè l'Angelo può ammaestrare intorno a quelle cose, che hanno cause determinate in natura; ma l'altre cose come i futuri contingenti, non possono insegnarsi dagli Angeli, conciossiachè ne sieno essi per natural cognizione ignari, il solo Dio avendo di tali futuri la scienza. Gli Angeli dunque non possono ammaestrar gli uomini.

Ma all'incontrario; 1. c'è quel che dice Dionigi nel Capitolo quarto della *Celeste Gerarchia*: *Io veggo che il divino mistero dell' umanità di Cristo, prima l' insegnarono gli Angeli; di poi per essi discese in noi la grazia della scienza.*

2. Inoltre; ciò che può l'inferiore, può il superiore; ma l'Angelo è superiore all'uomo; dunque ecc.

3. Inoltre; l'ordine della divina sapienza non è meno negli Angeli che ne'corpi celesti, i quali imprimono in queste cose inferiori.

4. Inoltre; ciò che è in potenza, può ridursi all'atto per ciò che è in atto; e ciò che è meno in atto per ciò che è più perfettamente in atto: ma l'intelletto angelico è più in atto che l'intelletto umano: dunque l'intelletto umano riducesi all'atto della scienza per l'intelletto angelico; e così l'Angelo può ammaestrar l'uomo.

5. Inoltre; Agostino nel libro *Del bene della perse-*

veranza dice che la dottrina della salute alcuni la ricevono da Dio immediatamente, alcuni dall'Angelo, alcuni dall'uomo: dunque ecc.

6. Inoltre; è detto che illumina la casa e chi manda la luce, siccome il sole; e chi apre la finestra che alla luce si oppone: ma, quantunque il solo Dio infonda nella mente il lume della verità, tuttavia l'Angelo, o l'uomo può rimuovere alcun impedimento di percepire il lume: dunque non il solo Dio, ma anche l'Angelo, o l'uomo può ammaestrare.

Si risponde doversi dire che l'Angelo opera intorno all'uomo in due modi: primo, alla maniera nostra; quando cioè all'uomo apparisce sensibilmente, o prendendo un corpo, o in qualunqu' altro modo, e l'istruisce per mezzo di sensibile locuzione; e così ora noi non cerchiamo della dottrina dell'Angelo; imperocchè in questo modo non altrimenti l'Angelo ammaestra che l'uomo. Nel secondo modo l'Angelo opera intorno a noi alla maniera sua, cioè invisibilmente; e come l'uomo possa secondo tal modo esser dall'Angelo ammaestrato, è ciò a cui intende la questione. — È da sapere pertanto che, essendo l'Angelo medio tra Dio e l'uomo, secondo l'ordine il medio modo d'ammaestrare a lui compete, inferiore a Dio certamente, ma superiore all'uomo. Il che qualmente sia vero non si può percepire; se non si vegga qualmente Iddio ammaestra, e qualmente l'uomo. — All'evidenza della qual cosa si dee sapere, che tra l'intelletto e la vista corporale questa è la differenza; che alla vista corporale tutti i suoi obietti sono egualmente vicini a conoscersi; imperocchè il senso non è una virtù comparativa, talchè gli sia necessario da uno degli obietti suoi pervenire all'altro. Ma all'intelletto non tutti gl'intelligibili sono egualmente vicini a conoscersi; ma alcuni li può apprender subito; alcuni poi non gli apprende se non dagli altri principj conosciuti. Così, dunque, l'uomo per

due cose riceve la cognizione dell' ignoto; cioè per il lume intellettuale e per le prime concezioni per sè note, le quali sono comparate a codesto lume che è dell'intelletto agente, siccome gli stromenti all'artefice. Quanto, adunque, all'una cosa ed all' altra, Iddio è causa della scienza dell' uomo in un modo eccellentissimo; perchè e l' istessa anima insigni del lume intellettuale, e le impresse la notizia de' primi principj, i quali sono quasi certa semenza delle scienze; in quella guisa che anche all'altre naturali cose egli impresse le ragioni seminali di tutti gli effetti da prodursi. Ma l'uomo, poichè secondo l' ordine della natura è uguale all' altr' uomo nella specie dell' intellettual lume, in niun modo può esser all' altr' uomo causa della scienza, in lui causando o aumentando il lume; ma in quella guisa che la scienza delle ignote cose è causata per mezzo de' principj per sè noti, egli è in certo modo causa del sapere all' altr' uomo; non come quegli che insegna la notizia de' principj, ma come colui il quale ciò, che implicitamente e in certa guisa in potenza si conteneva ne' principj, educe in atto per via di alcuni segni sensibili mostrati al senso esteriore, siccome sopra fu detto (*Art. preced.*). Ma l' Angelo, poichè ha naturalmente il lume intellettuale più perfetto che l'uomo, dall' una e dall' altra parte può essere all' uomo causa del sapere, in un modo tuttavia inferiore a quello di Dio, e superiore a quello dell'uomo. Imperocchè, dalla parte del lume, quantunque e' non possa lo intellettual lume infondere, come fa Dio, può tuttavia il lume infuso confortare a più perfettamente conoscere. Di fatti, tutto ciò che in alcun genere è imperfetto, quando è congiunto a ciò che è più perfetto in quel genere, più rimane confortata la virtù sua; siccome vediamo ancora ne' corpi, che il corpo locato è confortato per il corpo locante, il quale è comparato ad esso, come l' atto alla potenza, secondo che si ha nel quarto della *Fisica*. Dalla parte eziandio de' principj può

l'Angelo ammaestrar l'uomo, non mica comunicando la notizia di essi principj, come fa Iddio, nè proponendo la deduzione delle conclusioni da' principj sotto segni sensibili, come fa l'uomo, ma formando nell'immaginazione alcune specie, le quali posson formarsi dalla commozione dell'organo corporale; sì com'è manifesto nei dormienti e ne' mentecatti, i quali secondo la diversità de' fantasmi ascendenti al capo patiscono fantasmi diversi. E in questo modo dal mescolamento d'un'altra specie può avvenire che quelle cose che esso Angelo sa, per tali immagini le mostri a colui col quale si mescola, come dice Agostino sopra il *Genesi a lettera* (Cap. 12).

Adunque, quanto è al primo argomento, si deve dire che l'Angelo invisibilmente ammaestrante, ammaestra certo interiormente per comparazione alla dottrina dell'uomo, che la dottrina propone a' sensi esteriori; ma per comparazione alla dottrina di Dio che entro nella mente opera infondendo il lume, la dottrina dell'Angelo reputasi esteriore.

Quanto al 2° si deve dire che, quantunque l'intenzione della volontà non possa costringersi, tuttavia costringer si può l'intenzione della parte sensitiva; sì, come quando uno è punto, gli è necessario che intenda alla lesione; e così è di tutte l'altre virtù sensitive che usano dell'organo corporale: e tale intenzione basta all'immaginazione.

Quanto al 3° dobbiamo dire, che l'Angelo nè il lume di grazia infonde, nè il lume di natura, ma il lume di natura divinamente infuso conforta, come è stato detto (*nel corpo dell'articolo*).

Quanto al 4° è a dire che, siccome nelle cose naturali è agente univoco quello che nel medesimo modo imprime la forma siccome l'ha, ed agente equivoco quello che la imprime in altro modo da quel che l'abbia, e così è della

dottrina; poichè l' uomo ammaestra l' uomo, quasi univoco agente, onde insegna ad altrui la scienza per quel modo, in cui l'ha, cioè deducendo le cause ne' causati. Laonde è necessario che i concetti di esso insegnante sieno fatti palesi al discente per mezzo di alcuni segni. Ma l'Angelo insegna quasi agente equivoco: perocchè esso intellettualmente conosce quello che all'uomo per via della ragione si manifesta; onde non così è l'uomo ammaestrato dall'Angelo, che i concetti dell'Angelo si facciano all'uomo manifesti, ma perchè nell'uomo è causata, alla sua maniera, la scienza di quelle cose, cui l'Angelo conosce in un modo molto diverso.

Quanto al 5° deesi dire che il Signore parla di quella maniera di dottrina, la quale compete al solo Dio, com'è manifesto per la Glossa ivi stesso; e questa maniera d'ammaestrare non l'ascriviamo all'Angelo.

Quanto al 6° è da dire che colui che ammaestra non causa la verità, ma sì la cognizione della verità nel discente. Imperocchè le proposizioni che s'insegnano, sono vere prima che si sappiano; perchè la verità non dipende dalla scienza nostra, ma dall'esistenza delle cose.

Quanto al 7° si deve dire che, quantunque la scienza che da noi s'acquista per la dottrina, sia di cose indeficienti, tuttavia essa scienza può mancare: onde non è necessario che l'illuminazione della dottrina sia da un lume indeficiente; o se è da un lume indeficiente, siccome da un primo principio, non per questo si esclude affatto un lume creato defettibile, il quale possa essere siccome principio medio.

Quanto all'8° dobbiamo dire, che ne' discepoli di Cristo notasi un certo avanzamento di fede, talchè dapprima lo venerassero come un uomo sapiente e maestro, e poscia intendessero a lui quasi a Dio ammaestrante. Laonde una certa Glossa poco sotto dice: *Perchè Natanael conobbe*

aver Cristo assente veduto ciò che egli aveva fatto in altro luogo, lo che è indizio della Divinità, il confessa non solamente maestro, ma anche figliuolo di Dio.

Quanto al 9° si deve dire, che l'Angelo non manifesta la verità ignota, per questo, ch'egli dimostri la sua sostanza, ma proponendo altra verità più nota, o anche confortando il lume dell' intelletto. Onde l' argomento non segue.

Quanto al 10° è da dire, che l'intenzione di Agostino non è di dire che la mente angelica non sia di una più eccellente natura che l' umana, ma perchè non così cade l' Angelo medio tra Dio e la mente umana, che la mente umana per la congiunzione coll' Angelo sia formata d' ultima formazione; talchè certuni posero, che in questo consiste l'ultima beatitudine dell'uomo, cioè che l'intelletto nostro si congiunga all' Intelligenza, [7] la beatitudine della quale è che si congiunga allo stesso Dio.

Quanto all' 11° si deve dire che in noi sono certe virtù le quali vengon costrette dal soggetto, sì come le virtù sensitive, le quali sono eccitate e per la congiunzione dell' organo e per la formazione dell' obietto. Ma l' intelletto non vien costretto dal soggetto, non usando dell' organo corporale, ma sì dall' obietto, perchè dalla efficacia della dimostrazione è alcuno costretto ad assentire alla conclusione. L'affetto poi nè dal soggetto nè dall' obietto viene costretto, ma per proprio istinto muovesi a questa cosa od a quella; onde non può imprimere nell' affetto se non Iddio, il quale interiormente opera: ma nell'intelletto può imprimere in certa maniera l' uomo o l'Angelo, rappresentando gli obietti a' quali l' intelletto resti legato. [8]

Quanto al 12° si dee dire, che l' Angelo nè crea le specie nella mente nostra, nè immediatamente illumina i fantasmi, ma per la continuità del lume di lui col lume dell' intelletto nostro, può il nostro intelletto più efficacemente i fantasmi illustrare. E contuttociò se immediata-

mente illustrasse i fantasmi, non per questo seguirebbe che la posizione di quei filosofi fosse vera: imperocchè, quantunque sia proprio dell' intelletto agente illustrare i fantasmi, potrebbe pur dirsi che non è proprio del solo Dio.

Quanto al 13° è a dire, che l' immaginazione può ricevere quelle cose che sono nell' intelletto umano, ma per altro modo; e similmente l' intelletto umano può ricevere quel che è nell' intelletto angelico, secondo il suo modo. Ma pure, quantunque l' intelletto umano più convenga con la immaginazione nel soggetto, in quanto sono potenze di una sola anima, tuttavia coll' intelletto angelico più conviene nel genere, perchè l' uno e l' altro è immateriale virtù.

Quanto al 14° dobbiam dire che lo spirituale niente proibisce che sia proporzionato a questo, cioè che operi nel corporale; perchè niente proibisce che le inferiori cose patiscano dalle superiori.

Quanto al 15° deesi dire, che l' Angelo non è causa all'uomo, quanto a quella cognizione onde conosce le cose per l' essenza, ma sì quanto a quella onde conosce per le similitudini; non che l' Angelo sia più vicino alle cose che le similitudini loro, ma in quanto fa le similitudini delle cose risultare nella mente, o movendo l' immaginazione, ovvero l' intelletto confortando.

Quanto al 16° è da dire, che il creare importa la causalità prima, la quale è dovuta al solo Dio; ma il fare importa la causalità in comune, e similmente l'ammaestrare, quanto alla scienza; e perciò il solo Dio è detto Creatore; fattore poi e dottore può dirsi e Dio e l' Angelo e l' uomo.

Quanto al 17° si dee dire che eziandio di quelle cose che hanno cause determinate in natura, più ne può insegnar l' Angelo che l' uomo, sì come ed altre più ne conosce; ed anche quelle che insegna, insegnare in un modo più nobile; onde l' argomento non segue.

Articolo IV.

Se l' ammaestrare sia atto della vita attiva, ovvero della contemplativa.

In quarto luogo si cerca, se l' ammaestrare sia atto della vita contemplativa, ovvero dell' attiva. 1. E pare che sia atto della contemplativa; perocchè *la vita attiva manca col corpo*, come dice Gregorio sopra *Ezechiele* (*Hom.* 3, *et Hom.* 14, *et* lib. 6. *Moral.*, cap. 28): ma l' amaestrare non manca col corpo; perchè anche gli Angeli che di corpo sono scevri, ammaestrano: dunque sembra che appartenga alla vita contemplativa.

2. Inoltre; siccome dice Gregorio sopra *Ezechiele* (*Hom.* 14.), *dall'attiva* (vita) *si opera per venir poi alla contemplativa*: ma la dottrina segue e la contemplazione precede: dunque l' ammaestrare non appartiene alla vita attiva.

3. Inoltre; come Gregorio ivi medesimo dice, la vita attiva, mentre è occupata nell' opera, vede meno; ma colui che ammaestra ha necessità di vedere più di colui che semplicemente contempla: dunque l' ammaestrare è più della vita contemplativa che dell' attiva.

4. Inoltre; ciascuna cosa per il medesimo è in sè perfetta e comunica una simile perfezione alle altre cose; sì come per il medesimo calore il fuoco è caldo e scaldante: ma l' essere alcuno perfetto nella considerazione delle divine cose in sè stesso, appartiene alla vita contemplativa: dunque anche la dottrina, la quale è una trasfusione della medesima perfezione in altrui, appartiene alla contemplativa.

5. Inoltre; la vita attiva versa intorno alle cose temporali, ma la dottrina versa precipuamente intorno al-

l'eterne: la dottrina di esse è anche più eccellente e più perfetta; dunque la dottrina non appartiene alla vita attiva, ma sì alla contemplativa.

Ma all'incontrario; 1. c'è quel che dice Gregorio nella medesima Omelia *(Hom. 14. Sup. Ezech.)*: *La vita attiva è il dare il pane all'affamato, con la parola della sapienza ammaestrare l'ignorante.*

2. Inoltre; l'opere di misericordia appartengono alla vita attiva: ma l'ammaestrare è computato tra le elemosine spirituali; dunque è della vita attiva.

Si risponde doversi dire, che la vita contemplativa e l'attiva si distinguono scambievolmente per la materia e pel fine. Imperocchè la materia della vita attiva sono le cose temporali, intorno alle quali versa l'atto umano: la materia della contemplativa poi sono le conoscibili ragioni delle cose, nelle quali ragioni il contemplatore si ferma. E questa diversità della materia proviene dalla diversità del fine; siccome anche in tutte l'altre cose la materia viene determinata secondo l'esigenza del fine. Perocchè il fine della vita contemplativa è la inspezione della verità, secondo che ora trattiamo della vita contemplativa; della verità dico increata, secondo il modo possibile al contemplante; la quale certo in questa vita si conosce imperfettamente, ma nella vita futura perfettamente. Onde anche Gregorio dice *(Hom. 14 in Ezech.)* che la vita contemplativa qui principia, acciocchè nella futura abbia il compimento. Ma il fine della vita attiva è l'operazione, con la quale s'intende all'utilità del prossimo. Nell'atto poi dell'insegnare noi troviamo una doppia materia, in segno della quale anche l'atto dell'insegnare si congiunge con un duplice atto. È certamente una materia di esso la cosa stessa che s'insegna, e un'altra colui a cui s'insegna la scienza. Adunque, per ragione della prima materia, l'atto della dottrina appartiene alla vita contemplativa, ma per ragione della seconda appartiene all'attiva.

Ma dalla parte del fine la dottrina sembra che appartenga soltanto alla vita attiva, perchè l' ultima materia di essa nella quale consegue il fine inteso, è materia dell' attiva vita. Laonde più all' attiva appartiene che alla contemplativa, quantunque eziandio in un certo modo appartenga alla contemplativa, come è manifesto dalle cose dette.

Adunque, quanto è al primo argomento, si dee dire che la vita attiva manca col corpo secondochè si esercita con la fatica e soccorre alle infermità del prossimo, secondo che Gregorio dice ivi medesimo, cioè che *l'attiva vita è laboriosa, perchè suda nell' opera; le quali due cose non saranno nella vita futura.* Tuttavia però è nei celesti spiriti l' azione gerarchica, come dice Dionigi (Cap. 4, *Cœlest. Hierarch.*); la quale è di un altro modo dalla vita attiva, che noi presentemente meniamo; onde anche la dottrina che ivi sarà, è ben molto differente da questa.

Quanto al 2° è da dire che, come Gregorio ivi medesimo dice, *siccome il buon ordine del vivere è che dall' attiva* (vita) *tendiamo alla contemplativa; così per utilità de' più l' animo dalla contemplativa rivolgasi all' attiva, affinchè perciò che la contemplativa avrà la mente accesa, più perfettamente l' attiva si possegga.* Nondimeno è da sapere che l' attiva precede la contemplativa, quanto a quegli atti che in niun modo con la contemplativa convengono; ma, quanto a quelli che dalla vita contemplativa ricevono la materia, è necessario che l' attiva segua la contemplativa.

Quanto al 3° si deve dire che la visione dell' insegnante è il principio della dottrina; ma essa dottrina più consiste nella trasfusione della scienza delle cose vedute che nella loro visione; onde la visione dell' insegnante appartiene più all' azione che alla contemplazione.

Quanto al 4° è da dire che quella ragione prova, che la vita contemplativa sia il principio della dottrina, siccome il calore non è lo stesso scaldamento, ma il principio dello

scaldamento, in quanto lo dirige: siccome per converso l'attiva vita dispone alla contemplativa.

Quanto al 5°, la sua soluzione è manifesta dalle cose dette; perchè rispetto alla prima materia la dottrina conviene con la (vita) contemplativa, come è stato detto (*nel corpo dell' articolo.*)

NOTE.

[1] Le *degnità* sono quelle proposizioni assiomatiche, la cui verità è così evidente, che negando ciò che affermano, o affermando ciò che negano, se ne vede tosto la contradizione. Si chiamano poi anche principii, e perchè evidenti di per sè, e perchè da essi dipendono, e ricevono da essi valore ed evidenza tutti i nostri giudizi, i raziocinii e le scienze tutte. Uno di tali principii è quello che è detto di contradizione, che vien espresso così: È impossibile che una medesima cosa insieme sia e non sia. Siccome poi ad esso principio posson ridursi tutti gli altri, così veniva anche chiamato dagli scolastici la degnità delle degnità, *dignitas dignitatum*.

[2] Val a dire, che soggetto e che passione sia, di cui si conclude. Gioverà qui spiegare più espressamente il significato che davano gli scolastici alla parola *passione*. Siccome questa è una specie di qualità, diremo prima brevemente della principale divisione della qualità secondo gli stessi scolastici. La *qualità* altra è essenziale, altra accidentale. La *qualità essenziale* non è se non ciò che determina la natura o l'essenza della cosa, e costituisce la *differenza* per cui l'individuo di una specie si distingue dall'individuo di specie diversa. Per fare intendere poi come ciò che si predicava era una qualità essenziale, gli scolastici dicevano predicarsi in *quale quid*. Per quel che sia della *qualità accidentale* poi, essa prendevasi in doppio senso; 1° cioè per qualunque accidente che in alcun modo rende affetto il soggetto, e si diceva predicarsi *in quale accidentaliter*. In tal modo la *qualità* veniva presa un poco più strettamente che la *qualità essenziale*. 2° Per un certo genere di accidenti, in quanto abbraccia *l'abito* e la *disposizione*, *la potenza* e *l'impotenza*, la *passione* e la *patibile qualità*, la *forma* e la *figura*. Or qui diremo soltanto della *patibile qualità* e della *passione*; e come per *patibile qualità* s'intenda una certa virtù *ferma e diuturna* che rende affetto il senso, come il colore, il calore, ec. La qual virtù se invece di esser costante e ferma, va e viene, come il color pallido per cagione del timore, allora chiamasi *passione*. Onde era pur detto che la *patibile qualità* fa l'uomo quale (*qualem*); la *passione* non mica; perocchè non potrebbe esser denominato rosso uno che soltanto fosse arrossito dalla vergogna.

[3] Quanto è al significato di questa parola, vedi Nota 28 alla Questione intorno alla Verità.

[4] Vedi Nota 8 alla Questione intorno alla Verità, circa il mezzo.

[5] Siccome trovansi usate qua e là nelle scritture di San Tommaso e degli altri Dottori scolastici queste voci *univoco*, *equivoco* e *analogo*, gioverà qui darne la splegazione. *Univocamente*, o in senso univoco si predica di più cose ciò che loro conviene, secondo la medesima definizione egualmente adattata. Così animale è detto *univocamente* della volpe e della lepre. *Equivocamente*, o in senso equivoco si predica di più cose ciò che loro conviene per una ragione, o significazione affatto diversa. Così il nome di cane che vien dato a quella specie di animale e a quella certa costellazione, è equivoco. *Analogicamente*, o in senso analogico predicasi ciò di più cose, inquanto e' vien loro attribuito secondo una certa proporzione, ovvero in una significazione in qualche modo variata. Così l' ente *analogicamente* viene attribuito alla sostanza e all' accidente. Se poi tali denominazioni si considerano soggettivamente, cioè negli agenti, e rispetto al modo onde da essi come da cause vengon prodotti i loro effetti, avremo l'agente *univoco* che è quello, il quale produce l'effetto di una natura identica alla propria; e così il fuoco produce il fuoco: avremo l'agente *equivoco*, il cui effetto è di una natura diversa da esso, come il mulo è diverso dal cavallo che lo ha generato, e dal sole l'oro e le gemme prodotti da esso. Si avverta che il Santo Dottore parla degli agenti *naturali*, com' egli stesso ha espresso; imperocchè, rispetto a Dio agente soprannaturale e causa prima, nè è, nè può dirsi causa *univoca* nè *equivoca* delle sue creature, ma sì bene *analoga*, essendo esse creature similitudini di Dio imperfette e secondo una certa analogia.

[6] Per *futuri contingenti* s' intendono quelle cose, le quali, benchè sia anche *praticamente* certo che avverranno, tuttavia possibile è che anche non avvengano; siccome sono tutti quei fatti che dipendono dalla volontà degli uomini, ovvero che non hanno cause *determinate* in natura; queste operano ad un modo, com' hanno sempre operato, ed opereranno finchè a Dio piaccia. Tali sono le leggi fisiche con le quali Iddio governa l' universo.

[7] Cioè all' Angelo, chiamato anche *pura intelligenza*.

[8] Si ponga mente al modo, onde il Santo Dottore distingue con ammirabile brevità e chiarezza la natura di questi tre atti essenzialmente differenti, del senso, dell'intelletto e dell'affetto. Quanto all' affetto poi, il quale non è vincolato nè dal soggetto nè dall'obietto, non faccia specie la restrizione, cioè che nell' affetto non può imprimere se non Iddio, il quale *interiormente opera*; perchè tale operare è di tal natura, che non fa la minima forza ad esso affetto, od alla volontà di cui è proprio; talchè questo è anche allora un atto spontaneo.

IX.

DELLE POTENZE DELL' ANIMA

OPUSCOLO

DI SAN TOMMASO D' AQUINO.

Capitolo I.

Quante sono anime, quanti gradi di viventi, quanti generi di potenze dell' anima. E primamente si determina della vegetativa.

Per vedere più pienamente l'ajuto dato all' uomo, e il progresso del peccato, consideriamo alcun che dell' anima e delle potenze di lei.

In primo luogo adunque è necessario supporre col Filosofo nel secondo dell'*Anima*, che l'anima è il primo principio della vita in queste cose inferiori. Imperocchè le cose animate diciamo vive; le inanimate poi non vive. Di fatti, codesta vita si manifesta per una doppia operazione; per la cognizione cioè, e pel moto: onde anche i filosofi, com' è manifesto dal primo dell' *Anima*, per queste due cose la natura dell' anima investigarono. Per tanto poi io dico primo principio della vita; perchè sebbene alcun corpo possa esser principio di vitale operazione, come l' occhio della visione, e il cuore della vitale operazione, non per questo è primo, perchè ciò non conviene a loro in quanto sono corpi, ma in quanto sono tali corpi, cioè vivi; lo che hanno per l' anima: perchè ciò che

è tale in atto, e' l'ha da alcun principio, che è l'atto di lui. L'anima, dunque, la quale è il primo principio della vita, non è il corpo, ma l'atto del corpo, e alcun che più alto del corpo. Or poi così è, secondo il Filosofo nel 2° *Del cielo e del mondo*, che quelle cose le quali sono infime negli enti, non ponno conseguire una perfetta bontà, ma ne conseguono alcuna imperfetta con pochi moti. Le cose poi superiori a queste conseguono una più perfetta bontà con molti moti; e le superiori a queste ottengono una perfetta bontà con pochi moti. La somma perfezione poi trovasi in colui, il quale senza alcun moto la bontà possiede perfettamente.

Poichè adunque la natura umana fu costituita tra la corporale e l'angelica natura, a un maggior bene venne ordinata, chè non la natura corporale, la qual è ordinata ad alcun bene particolare; e perchè ad uguale cogli angeli, cioè alla beatitudine, perciò ha più virtù e operazioni delle corporali cose che sono ordinate a un bene particolare, e degli Angeli che nelle cose naturali la sopravanzano. Sono dunque nell'anima umana più potenze a ciò che possa conseguire la beatitudine, alla quale finalmente è ordinata.

Codeste potenze poi si distinguono per gli atti e gli obietti, com'è detto nel secondo dell'*Anima*. Imperocchè, la potenza, secondo ciò che è potenza, è ordinata all'atto, onde è necessario che la ragione di potenza la riceva dall' atto a cui è ordinata. Laonde, ove diversifica la ragione dell' atto, è necessario che ivi diversifichi la ragione della potenza: la ragione dell'atto poi diversifica secondo la diversa ragione dell'obietto, com'è detto nel medesimo (libro). Perocchè l'atto della potenza attiva è comparato all' obietto come a termine e fine di esso; a quel modo che dell' azione aumentativa è fine ed è termine l'istesso *quanto*. L'atto della potenza passiva poi è comparato all' obietto come a principio attivo, sì come la vista al colore: dal principio e dal fine poi

ogni atto riceve la specie. È manifesto adunque che le potenze dell'anima si distinguono per gli atti e gli obietti.

Poichè, dunque, il vegetare, il sentire e l'intendere sono atti diversi rispetto a' diversi obietti; perchè il vegetare è del *quanto* come obietto, e il senso del *quale;* dell'intelletto poi la quiddità della cosa; è manifesto che l'anima ha tre generi di potenze in generale, cioè il vegetativo, il sensitivo e l'intellettivo. Nè al presente si faccia difficoltà, se sieno in una sola essenza dell'anima, ovvero in diverse; perchè, comunque si dica, sempre in alcun modo son dette potenze dell'anima umana; perchè, anche se sieno tre sostanze, non però tre anime. Ma contro questo sembra sia il Filosofo nel secondo dell'*Anima*, ove dice: *Potenze dell'anima poi diciamo il vegetativo, il sensitivo, l' appetitivo, il motivo secondo il luogo, e l' intellettivo.* Ma cotesto non ci muova; perchè, se vogliamo parlare propriamente, tre sono le anime, e quattro i modi di vivere, e cinque i generi di potenze dell'anima. Imperocchè, la diversità delle anime si riceve secondo ciò che l'operazione dell'anima sopravanza l'operazione della natura corporale. Di fatti, secondo che l'operazione di essa anima dipende più o meno dal corpo, secondo ciò vien l'anima giudicata più nobile, ovvero più imperfetta.

L'anima razionale poi intanto eccede la natura corporale, in quanto esercita la sua propria operazione senza l'organo corporale.

L'anima sensitiva poi dipende dalla materia corporale più, perchè non può esercitare la sua operazione senza l'organo corporale; ma tuttavia codesta operazione non l'esercita mediante la qualità corporea: laonde il senso non esercita la sua operazione mediante il caldo, l'umido, il freddo e il secco, benchè queste qualità si ricerchino alla composizione o disposizione dell'organo, per il quale esercita la sua operazione.

L' anima vegetativa poi è così immersa nella materia, che per l' organo corporale e per la qualità corporea viene da lei l' operazione sua esercitata. Nondimeno in questo ella eccede la natura corporale, perchè è il principio intrinseco dell' operazioni delle cose vive; mentre le operazioni de' corpi inanimati sono da un principio estrinseco. Che poi l' operazione dell' anima vegetativa si faccia per la qualità corporea, apertamente si ha nel secondo dell' *Anima*; siccome è detto che la digestione e tutte quelle cose che seguono alla digestione, si fanno in virtù del calore dall' anima regolato. Per questa considerazione, adunque, le anime si distinguono.

I modi del vivere poi si distinguono secondo i diversi gradi di viventi. Di fatti, sono alcune cose le quali hanno il solo vegetativo, come le piante; alcune, nelle quali col vegetativo trovasi il sensitivo soltanto senza il moto, come gli animali imperfetti immobili, siccome le conchiglie, e simili. Altre ve n' ha che con codeste cose hanno il moto locale, come gli animali perfetti, siccome il cavallo, e simili. Ce ne sono altre nelle quali trovasi l' intelletto, come negli uomini; e per questa considerazione l' appetitivo non costituisce alcun grado di viventi, perchè dovunque trovasi il sensitivo, trovasi l' appetitivo, com' è manifesto nel secondo dell' *Anima*.

Se poi consideriamo i generi delle potenze, così le si distinguono secondo la diversità degli obietti. Imperocchè, quanto una potenza riguarda meno l' universale obietto, tanto è inferiore: onde il vegetativo è per rispetto al corpo unito, perchè e' non nutre se non il corpo unito ad esso. Il sensitivo poi non solo riguarda il corpo unito ad esso, ma il corpo sensibile, sia unito o non sia.[1] L' intellettivo poi riguarda ogni ente generalmente, perchè ogni ente è intelligibile; perciò inferiore è la potenza vegetativa, superiore la sensitiva, ma suprema l' intellettiva: e così abbiamo tre

potenze dell'anima ricevute secondochè la cosa si congiunge ad essa anima. Secondochè poi, all'incontrario, l'anima si congiunge ad esse cosè, noi abbiamo due potenze; perchè, secondo che l'anima è inclinata ad una cosa estrinseca come al fine che è il principio nell'intenzione, s'ha l'appetitivo; secondo che poi è inclinata ad una cosa di fuori come al termine della sua operazione e del moto, s'ha il motivo secondo il luogo.

Prima è da porre considerazione intorno all'anima e alla potenza vegetativa.

Capitolo II.

Dell'anima vegetativa e delle potenze di lei.

Prima però è da avvertire che l'anima è detta vegetativa da vegetare, ovvero da vivificare. Imperocchè il vivere, come si ha nel secondo dell'*Anima*, ricevesi doppiamente. In un modo il vivere è l'atto primo dello stesso vivente, e secondo ciò il vivere è la medesima cosa che avere la vita, o l'esser vivo; e così il vivere pei viventi è l'essere, com'è detto nel secondo dell'*Anima*. Nell'altro modo dicesi vivere l'usar della vita, ovvero l'esercitare l'opere della vita. Il vivere detto nel primo modo è dall'anima vegetativa, in quanto è la forma sostanziale e l'atto del corpo; ma, preso nel secondo modo, è dal vegetativo, in quanto è potenza.

Pertanto, parlando del vegetativo com'è potenza, dice il Filosofo nel secondo dell'*Anima*, che le sue operazioni sono il generare, l'usar dell'alimento, e l'aumento. Imperocchè, siccome fu detto, la potenza vegetativa ha per obietto il corpo in cui è, al qual corpo tre cose sono necessarie.

La prima, che abbia l'essere; e a questo è ordinata la generativa.

La seconda, che abbia l'essere perfetto; ed a questo è ordinata l'aumentativa.

La terza, che nel debito stato si conservi; ed a ciò è ordinata la nutritiva. Tra queste potenze poi la generativa è più nobile, com'è detto nel secondo dell' *Anima;* perchè la nutritiva e l'aumentativa servono alla generativa, sì come la nutritiva all' aumentativa. Parimente, perchè la generativa esercita la sua operazione in certo modo nel corpo esteriore, perchè non genera il corpo in cui è, ma un altro, si accosta più all' operazione dell'anima sensitiva, la quale ha l'operazione sua nelle cose esteriori.

La nutritiva potenza, la quale è il principio della conservazione de' viventi mediante la ristorazione del perduto, ha quattro virtù che naturali si appellano, cioè l'attrattiva, che attrae l'alimento nutritivo del corpo; la ritentiva che lo ritiene finchè e' sia digerito; la digestiva, che digerisce quello che l'attrattiva attrasse e la ritentiva ritenne; l'espulsiva, che espelle del nutrimento il rimanente superfluo. Queste operano per quattro qualità primarie. Imperocchè l'attrattiva opera per il caldo e il secco; la ritentiva per il freddo e il secco; la digestiva per il caldo e l'umido; l'espulsiva per il freddo e l'umido.

La virtù aumentativa poi è il principio del crescimento del corpo e della perfezione della debita quantità.

La virtù generativa poi è il principio del produrre di sè cosa, tal quale esso è, come dell' uomo l'uomo, della pianta la pianta. Questa virtù generativa ha tre virtù, secondo Avicenna. La prima è seminativa, che ne' maschi e nelle femmine genera il seme. La seconda è immutativa, la quale mescola le virtù che sono ne' semi, contemperando secondo che conviene alla complessione di ciascun membro del corpo che dee formarsi. La terza è formativa, la quale de' semi così mescolati forma e configura le membra.

Capitolo III.

Della potenza sensitiva e de' cinque sensi di lei.

Veduto della potenza vegetativa, vediamo della sensitiva.

Questa potenza sensitiva poi vien divisa, poichè altra è apprensiva, e altra motiva. L'apprensiva sensitiva poi si divide in apprensiva di fuori e in apprensiva di dentro. L'apprensiva di fuori si divide in cinque sensi esteriori. La distinzione di questi poi, secondo il Filosofo, dee riceversi secondo quello, che per sè appartiene al senso. Quello poi che per sè appartiene al senso è l'obietto esteriore, cioè il sensibile, da cui il senso nato è ad essere immutato. Laonde, secondo la diversità delle immutazioni del senso dall'esteriore sensibile, si hanno codesti cinque sensi. È poi duplice l'immutazione. Una, in quanto la forma dell'immutazione, o la similitudine della forma è ricevuta nel mutato secondo l'essere naturale, come il calore nella cosa scaldata. L'altra è una spirituale immutazione; cioè quando la similitudine del mutante è ricevuta nel mutato secondo l'essere spirituale, come la similitudine del colore nella pupilla, la quale non si forma per mezzo di queste cose colorate. La spirituale immutazione poi è essenziale al senso, perchè senza lei non è senso: laonde i naturali corpi non sentono, benchè vengan mutati naturalmente, perchè non vengon mutati spiritualmente. Adunque è alcun senso, in cui trovasi l'immutazione spirituale solamente, come nella vista. In alcuni poi con la immutazione spirituale trovasi la immutazione naturale; e questo può essere o dalla parte dell'organo, o dalla parte dell'obietto. Dalla parte dell'obietto può essere l'immutazione naturale in due

modi: o secondo il suono, com' è manifesto nell'udito, il cui obietto è il suono, il quale è causato dalla percussione e dal commovimento dell' aria. In altro modo può accadere l'immutazione dalla parte dell' obietto secondo l'alterazione, com' è manifesto nell'olfatto, il cui obietto è l'odore; il quale vien causato per questo, che il caldo altera il corpo, acciocchè spiri odore; di che un segno è che l'odore è sentito di più nell'estate. In altro modo può essere l'immutazione naturale dalla parte dell'organo, e ciò accade nel tatto e nel gusto. Di fatti, la mano che tocca una cosa calda si fa calda, e la lingua viene umettata per l'umidità del sapore. La distinzione di questi due sensi poi si desume da questo, che, benchè il senso del gusto accompagni il senso del tatto nella lingua, non però ovunque. Ovvero possiamo dire, che l'organo del tatto vien mutato primamente e per sè dalla qualità che gli viene opposta propriamente, ma l'organo del gusto da quella che a cotesta va innanzi; onde la lingua non è fatta dolce o amara, ma umettosa o secca.

La vista così vien definita dal Damasceno, lib. 2, cap. 18.: *La vista è il primo senso, i cui organi sono gli occhi, e i nervi che si diramano dal cerebro, e sente secondo la ragione prima del colore; conosce poi e col colore il corpo colorato.* Si dice poi primo senso non nel costituire l'animale, perchè così il tatto è il primo senso, com' è detto nel secondo dell' *Anima*, ma nell' apprendere; ed anche perchè è primo in dignità. Onde è manifesto che l'organo prossimo ed estrinseco della vista sono gli occhi; il primo ed intrinseco poi sono i nervi visuali, e l' obietto di questo è il colore.

L'udito è una virtù ordinata nei nervi molli procedenti dal cerebro ad apprendere il suono causato dalla commozione dell' aria costretta tra il percuziente e il percosso. L'obietto poi dell'udito è il suono, il quale ha d'im-

mutare l' udito per questo, cioè che ha di toccare l' aria quieta raccolta nella concavità del nervo dell' udito.

L' olfatto è una virtù ordinata nell' anteriore parte del cerebro, i cui organi sono le nari e due mollezze simili a' capezzoli delle mammelle, per le quali trasmette al cerebro l' odore offertole dall' aria con cui tale odore s' immischia.

Il gusto è una virtù ordinata nel nervo sparso sopra il corpo della lingua ad apprendere i diversi sapori disciolti da' corpi che la toccano.

Il tatto è una virtù diffusa per l' ossa, per la carne e per la cute, per il quale si apprende il calore, il freddo, l' umidità, la siccità, la durezza e la mollezza, l' asprezza e la levigatezza. Dell' unità del tatto, dice il Filosofo nel secondo nell' *Anima*, che è uno nel genere, e si divide in molti secondo la specie, e perciò è di più contrarietà. Tuttavia e' può dirsi uno, perchè, ancorchè sia di più contrarietà, tutte nondimeno si contengono sotto una sola contrarietà a noi ignota e innominata. Siccome poi è nella vista, ch' ella abbia un organo pubblico di fuori, cioè la pupilla, e un altro di dentro in cui vien fatto il giudizio, come vuole il Filosofo nel libro *Del senso e del sensato;* così è anche nel tatto; perchè l' organo in cui si forma l' apprensione, è la carne, e qualunque parte mista secondo eguaglianza. Quello poi in che ultimamente vien fatto il giudizio, è il nervo interiore, e il cerebro, il quale, benchè sia da sè insensibile, è nondimeno principio del sentire ad esso nervo. È poi la carne nel tatto e organo e mezzo, ma per la ragione de' diversi: perchè, per ragione dell' eguaglianza della commistione che è in potenza rispetto a qualsiasi eccellenza delle qualità, è organo; per ragione poi dell' eguaglianza della commistione di cosa consimile esistente in lei, è mezzo che la deferisce.

Capitolo IV.

Delle quattro potenze sensitive interiori secondo le loro nature.

Veduto della virtù sensitiva apprensiva di fuori, è da vedere dell'apprensiva di dentro. Imperocchè, essendo che la natura non manchi nelle cose necessarie, com'è detto nel terzo dell'*Anima*, necessario è che tante potenze ed operazioni sieno nell'animale, quante se ne ricerca alla vita dell'animale perfetto. Si ricerca poi alla vita dell'animale perfetto, che non solamente apprenda la cosa quando è presente in atto, ma anche quando in atto è assente; perchè, qualora e'non abbia tutte le cose necessarie a sè congiunte, necessario è che si muova alla distanza. Conciossiachè poi e'si muova per apprensione, non potrebbe muoversi alla cosa distante e assente, se la cosa assente ei non apprendesse. Adunque, essendo che per i sensi esteriori apprenda la cosa solamente quanto alla sua presenza, ebbe necessità di avere la virtù sensitiva, per la quale apprendesse la cosa assente, e ne ritenesse la specie. Siccome, dunque, i sensi proprii e il senso comune sono ordinati all' apprensione delle forme sensibili in presenza della cosa, così anche l'altre virtù nell'assenza di lei. Codeste virtù apprensive poi sono cinque sensi, secondo Avicenna, ma quattro secondo Averroe. La prima è il senso comune, la seconda è la fantasia, la terza l'immaginativa, la quarta l'estimativa o cogitativa, la quinta la memorativa. Secondo Averroe poi la fantasia e l'immaginativa sono la medesima potenza. Tuttavia più veramente si dice che sono quattro.

Il senso comune, secondo Avicenna, è quella virtù a cui si rendono tutti i sensati. È, dunque, il senso comune quello da cui tutti i sensi proprii derivano, ed a

cui ogni loro impressione vien riportata, e nel quale tutti si congiungono. Imperocchè, l'organo di esso è la prima concavità del cerebro onde originano i nervi de'sensi particolari; e quindi è che, quanto alla distinzione dello spirito animale, i sensi proprii derivano dal comune; ma, quanto all'apprensione e al riferimento, il senso comune è fatto in atto per i proprii, perchè niente apprenderebbe se non per questo, cioè che i sensi proprii ritornano ad esso con i loro guadagni, come dice Avicenna. Codesta potenza poi è necessaria all'animale per tre cose, le quali ha di fare il senso comune. La prima è, ch'esso ha di apprendere tutti i sensati comuni, cui il senso proprio non apprende. Di fatti, il senso proprio non primamente e per sè apprende la figura o il moto, ma quasi per accidente; mentre il senso comune per sè apprende i sensibili comuni, i quali sono cinque, secondo il Filosofo nel 2° dell' *Anima;* cioè il moto, la quiete, la grandezza, la figura, il numero. Perocchè triplice è il sensibile, come ivi medesimo dice il Filosofo. Unó è proprio, il quale cioè non accade che sia sentito con altro senso, e intorno al quale non accade che il senso proprio erri, come la vista circa il colore, l'udito circa il suono. L'altro è comune, che si divide in cinque, come s'è detto, i quali per sè rispondono al senso comune. Il terzo è detto sensibile per accidente, come il bianco, che è il figliuoló di Dario; perchè il bianco è sentito per se stesso, nel quale accade che sia il figliuolo di Dario. Il secondo atto del senso comune è l'apprendere più sensibili proprii, lo che non può alcun senso proprio. Imperocchè non può l'animale giudicare che il bianco sia dolce, o non sia, ovvero porre diversità tra i sensati proprii, se non sia alcun senso che conosca tutti i sensati proprii; e questo è il senso comune. Il terzo atto poi è il sentire gli atti de'sensi proprii, come quando io sento di vedere. Perocchè non può questo il senso proprio, come vien pro-

vato nel secondo dell' *Anima*, perchè di un solo senso proprio un solo è l'obietto. Laonde, conciossiachè l'atto e l'obietto della vista, cioè il colore, sieno due cose conoscibili, il giudizio dell' uno e dell' altro non appartiene ad un sol senso proprio.

La seconda virtù interiore è la fantasia, che è un moto fatto dal senso secondo l' atto, com' è detto nel terzo dell' *Anima*; perchè la fantasia è la potenza mossa dalla specie sensibile, per la quale e il senso proprio e il senso comune si fa in atto. Non solamente poi è mossa da quella specie, ma anche la ritiene nell' assenza della cosa, che dal senso comune vien ricevuta. Il ricevere e il ritenere poi nei corpi si riducono a diversi principj. Imperocchè l'umido bene riceve, e mal ritiene. Il secco poi, al contrario, bene ritiene e mal riceve. Essendo, adunque, la potenza sensitiva l' atto dell' organo corporale, è necessario che ci sia l' altra potenza, la quale riceve le specie sensibili e le conserva; e l' organo di questa è dopo l' organo del senso comune in quella parte del cerebro, la quale non abbonda d'umido, siccome la prima parte del cerebro, nella quale è posto l' organo del senso comune; e perciò meglio può ritenere le forme sensibili, assente la cosa.

La terza virtù sensitiva è l' estimativa; e la necessità di questa così è manifesta. Imperocchè, l' animale non solamente si muove per il dilettabile e il contristabile secondo il senso; perchè così non sarebbe necessario porre in esso se non l' apprensione e la ritenzione delle forme, nelle quali il senso si diletta od abborre; ma alcuna volta sfugge, o cerca alcune cose per cagione di diverse altre comodità od utilità, e nocumenti, sì come la pecora sfugge il lupo non per l' indecenza del colore o della figura, ma quasi inimico alla sua natura. Similmente l'uccello raccoglie la paglia, non perchè questa diletta il senso, ma perchè è utile a

nidificare. È necessario, adunque, porre nell' animale alcun principio della percezione di tali intenzioni diverso dalla fantasia, la mutazione della quale è dalla forma sensibile, non già la percezione di tali intenzioni. E siffatta virtù è l' estimativa, la quale è apprensiva delle intenzioni che per il senso non si ricevono. Onde Algazele dice: *L'estimativa è quella virtù che apprende del sensato ciò che non è sensato, sì come la pecora l'inimicizie del lupo.* Imperocchè, questo ella non fa per l' occhio, ma per altra virtù, che è nei bruti ciò che è l' intelletto negli uomini: perocchè, siccome alcuno conosce per l' intelletto ciò che non conosce per il senso, benchè non conosca se non ricevendo dal senso; così l'estimativa, benchè in un modo inferiore. L' organo di questa potenza poi è posto ne' bruti nella parte posteriore della media parte del cerebro. Negli uomini poi l' organo di lei è posto nella media cellula del cerebro, che sillogistica si appella. Laonde, benchè quanto alle forme sensibili non sia differenza tra l'uomo e gli altri animali, per ciò che vengon prodotte per infusione da' sensibili esteriori, nondimeno, quanto all'intenzioni, c'è qualche differenza; a quel modo che alcuni animali percepiscono tali intenzioni, che sono il buono e il conveniente e il nocivo, col solo istinto naturale, mentre l'uomo anche per certo paragone: e perciò quella che negli altri animali dicesi estimativa naturale, nell' uomo è detta cogitativa, la quale per via di certo confronto trova tali intenzioni. Ed anche ragione particolare è detta, cioè perchè è comparativa delle intenzioni individuali, sì come la ragione universale, delle intenzioni universali. Avicenna però pose una potenza tra l' estimativa e la fantasia, della quale sia proprio il comporre e il dividere tra le forme immaginate; sì come quando della forma dell' oro immaginato e del monte componiamo una sola forma di monte aureo, la qual noi non vedemmo giammai. Ma, perchè questa operazione non vedemmo se non negli uomini, non

dobbiamo noi per ciò porre una nuova potenza sensitiva: perocchè, a questo, basta nell'uomo la virtù immaginativa o fantasia, come dice Averroe nel libro suo *Del senso e del sensato.*

La quarta virtù sensitiva interiore è la memorativa, ovvero memoria. È poi la memoria, secondo Algazele, una virtù conservativa di queste intenzioni, che son apprese dall' estimativa, e perciò è l' arca dell' intenzioni, si come la fantasia od immaginativa è conservatrice delle forme e l' arca di esse; e codeste intenzioni non sono sensate, ma da' sensi elicite. L' organo di questa potenza poi è nella posteriore concavità del cerebro. Onde Avicenna nel sesto delle cose naturali: *La virtù memorativa è quella che è ordinata nella posteriore concavità del cerebro, la qual virtù contiene ciò che la virtù dell'estimazione apprende delle intenzioni non sensate delle cose singolari e sensibili.* Differentemente ella è poi negli uomini e nei bruti; perchè ne' bruti la memoria sola propriamente; la reminiscenza poi meno propriamente; perchè secondo Avicenna e Algazele, ne' bruti l' istinto di natura tiene il luogo dell' inquisizione, acciocchè per la propria intenzione venga nella propria forma sensibile di lei, e dalla forma sensibile e dalla propria immaginazione nella cosa da cui ella fu ricevuta nel passato; e così i bruti osservano il tempo della vendetta, e si ricordano dell' ingiurie e de' benefizj; e codesta ricordanza è subitanea. Negli uomini poi non solamente è la memoria, ma anche la reminiscenza; la quale è per una certa comparazione delle previe individuali intenzioni con le forme, sillogisticamente discorrendo fino alla cosa ultimamente cercata. Codesta eccellenza poi non l' hanno nell' uomo l' estimativa e la memorativa per ciò che è proprio alla parte sensitiva, ma per una affinità e propinquità alla ragione universale, mediante certa influenza. Di fatti, sempre la virtù inferiore si fortifica per una congiunzione di sè con la virtù superiore,

inquantochè la suprema parte della natura inferiore tocca l'infima della natura superiore, come dice Dionigi.

Queste cose vedute, è manifesto in che modo è l'eccellenza nelle potenze dell'anima sensitiva. Imperocchè, il senso proprio non può apprendere i sensati comuni primamente e per sè, ma quasi per accidente; il senso comune poi sì. Parimente, il senso proprio non può apprendere se non un solo sensato; ma il senso comune più. Parimente, il senso proprio non può conoscere l'atto proprio; lo che fa il senso comune. Parimente, il senso comune non può apprendere alcun che, se non alla presenza della cosa di fuori; la fantasia poi ritiene la forma della cosa, assente la cosa. Parimente, la fantasia non può apprendere nè ritenere se non le forme ricevute da' sensibili; ma l'estimativa può apprendere l'intenzioni circa tali forme. La estimativa poi, benchè possa apprendere tali intenzioni, non le può tuttavia ritenere, essendo ciò proprio della memorativa: ed inoltre non può la virtù sensitiva apprendere la forma della cosa e astrarre dalle condizioni materiali; perciò la forma appresa dal senso esteriore senza l'interiore è sempre particolare.

CAPITOLO V.

Della virtù motiva sensitiva dell'animale.

Veduto della virtù sensitiva apprensiva, è da vedere della virtù motiva.

La motiva sensitiva poi si divide; perchè altra è naturale, altra animale. La naturale è quella che non rimane per l'apprensione, nè è soggetta all'impero della ragione, e tale è la virtù vitale e pulsativa che muove l'arterie e il cuore secondo la dilatazione e la contrazione. E tale è nel cuore siccome nel proprio organo; onde solamente ha l'essere negli animali perfetti aventi il polmone e il cuore. E questa virtù per la spirazione e la respirazione

è il principio del contemperare il calore del cuore e del corpo. La motiva animale è quella che muove per l'apprensione, e si divide; perchè altra muove a modo di dirigente, altra a modo d'imperante, altra a modo d'eseguente. Motive a modo di dirigente sono la fantasia e la estimativa, in quantò mostrano all'appetito la forma, o l'intenzione conveniente ovvero disconveniente. Imperocchè la fantasia muove mostrando le forme sensibili; la estimativa mostrando le intenzioni. Sono poi le motive imperanti e facienti il moto, siccome la concupiscibile e l'irascibile che son parti dell'appetito sensitivo. Imperocchè la concupiscibile è una virtù imperante il moto per avvicinarsi a quelle cose che sono reputate necessarie ovvero utili, e con questo appetito di dilettarsi. L'irascibile è una virtù imperante il moto ad allontanare quello che è reputato nocivo ovvero corrompente, e con questo appetito di vendicarsi o di vincere. La virtù eseguente codesto moto è una virtù esteriore che è sparsa ne' muscoli e ne' lacerti e ne' nervi delle membra. Nondimeno è da avvertire che la sensibilità e la sensualità differiscono, perchè la sensibilità comprende tutte le virtù sensitive tanto apprensive, quanto appetitive; mentre la sensualità dice propriamente quella parte dell'anima sensibile, per la quale è il moto a seguire od a fuggire quello che appar consentaneo o dissentaneo alla voluttà dell'animale; e ciò è secondo l'ordine all'impero della ragione. Onde la sensualità, benchè preesiga le virtù sensitive apprensive quasi precorritrici, tuttavia non appartengono all'essenza di lei, ma sì l'appetito sensitivo. Anche l'estimativa è grandemente vicina alla sensualità, essendole confine; perchè la sensualità dice un certo ordine alla ragione. Di che è manifesto, che ne' bruti non è la sensualità invitante al peccato, ma sì ne' soli uomini, nei quali per l'ordine di lei alla ragione, ella è porta di corruzione e il primo ingresso della colpa.

CAPITOLO VI.

Della potenza intellettiva.

Veduto della potenza vegetativa e della sensitiva, è a dire dell'intellettiva.

Questa potenza poi nella prima sua divisione dividesi in apprensiva e motiva, ovvero appetitiva. Queste due potenze trovansi solamente nelle sostanze spirituali e intellettuali, come dice il Comentatore sopra l'undecimo della *Metafisica*. La ragione di questa divisione è, perchè alcuna varià inclinazione segue qualsiasi forma. Adunque, siccome l'inclinazione od appetito naturale segue la forma naturale, e l'appetito sensitivo la forma sensibile, così l'appetito intellettuale segue la forma universale, o intellettuale appresa: e perchè l'appetito intellettuale segue l'apprensione, perciò prima si dee dire delle apprensive (potenze), poi delle appetitive.

All'apprensione intellettuale due principii sono necessarii, l'intelletto cioè per cui è il far tutto, ossia l'intelletto agente; e l'intelletto per cui è che tutto è fatto, ossia l'intelletto possibile, com'è detto nel 3° dell'*Anima*.[2] Imperocchè, siccome in qualsivoglia natura ci sono principii sufficienti alla generazione propria od operazione, così nell'anima. Per una sola e medesima potenza poi non può l'atto dell'intendere esplicarsi, perchè l'anima nulla intende se non venga informata dalla specie, verso la quale è in potenza, sì come la pupilla verso i colori. Per quella potenza poi, per la quale riceve, ella non può esser condotta all'atto, ma è necessario che ci sia condotta per altro che è in atto e rispetto all'intelletto possibile, e rispetto alla specie intelligibile. Da che poi la specie non si riceve nell'intelletto possibile se non sia sceverata da' sensibili mate-

riali, e da che questo non può avvenire se non per ciò che è immateriale in atto, è manifesto esser necessario porre oltre l'intelletto possibile l'intelletto agente nell'anima, così che l'anima per altra potenza è in potenza, e per altra è in atto, rispetto alle specie intelligibili. Sì come vediamo che il fuoco quand' opera nell'acqua, opera in lei per la caldezza che ha in atto, e patisce dall'acqua per la freddezza che ha in potenza, come l'acqua l'ha in atto: così l'anima perchè in atto è immateriale, è in atto rispetto alla specie immateriale, e in potenza rispetto alla specie materiale; e quando vuole può farla in atto, e ciò per l'intelletto agente. È poi in potenza rispetto alla specie, in quanto non l'ha in atto, e in tanto può da lei patire. Di che è manifesto qual sia l'operazione dell'intelletto agente, cioè astrarre le specie dalla materia e da' sensibili materiali.

Codesta astrazione poi non si deve intendere secondo la cosa, ma secondo la ragione. Imperocchè, siccome vediamo nelle potenze sensitive, che sebbene alcune cose sieno congiunte secondo realtà, tuttavia di esse così congiunte può la vista od altro senso apprenderne una, senza apprender l'altra; come la vista apprende il colore del pomo, anche senza apprendere il sapore congiunto al colore; così a molto più forte ragione può essere nella potenza intellettiva: perchè, sebbene i principii della specie o del genere non mai sieno se non negl'individui, pure può apprendersene uno, senza apprender l'altro: onde può apprendersi l'animale senza l'uomo, l'asino e l'altre specie; e può apprendersi l'uomo, senza apprender Socrate o Platone; e la carne e l'ossa e l'anima, senza che si apprendano queste carni ed ossa; e così sempre l'intelletto intende le forme astratte, cioè cose superiori senza le inferiori. Nè tuttavia falsamente intende l'intelletto, perchè e' non giudica questo esser senza questo, ma apprende e giudica di una cosa non giudicando dell'altra. L'obietto poi che si ricerca ad inten-

dere è il fantasma e la similitudine della cosa particolare, che è nell'organo della fantasia. Onde, siccome la visione corporale si compie per tre cose, cioè per il colore opposto alla vista, per la vista che riceve la similitudine del colore, per l'atto della luce irraggiante sopra 'l colore, e facente di visibile in potenza visibile in atto; così l'intendere è per l'intelletto possibile ricevente la similitudine del fantasma, e per l'operazione dell'intelletto agente che astrae la specie immateriale dal fantasma, e per esso fantasma che imprime la sua similitudine nell'intelletto possibile. Nondimeno è da avvertire che il fantasma non è inteso, sì com'è veduto il colore, ma per tanto dicesi obietto dell'intelletto perchè questo non esercita la sua operazione senza il fantasma. Il proprio obietto di esso intelletto possibile poi è il *che cos' è*, ossia la quiddità di essa cosa, com' è detto nel 3º dell'*Anima*. Imperocchè, siccome avvi grado nelle potenze, così negli obietti: perchè, siccome il senso esteriore non tanto può, quanto il senso interiore, nè l'interiore siccome l'intelletto; così l'obietto del senso esteriore che sono le qualità della terza specie di qualità, cioè le patibili qualità,[3] non è così alto siccome il proprio obietto del senso interiore, cioè del senso comune, della fantasia e dell'immaginativa, il qual obietto è la quantità che è immediatamente inerente alla sostanza. Tutte codeste cose poi sono sopravanzate in eccellenza dalla sostanza della cosa; perchè, siccome la qualità non può essere senza la quantità, così nè l'una nè l'altra senza la sostanza. La sostanza dunque della cosa è ciò che l'intelletto intende. La similitudine poi di quella cosa che è nell'anima, è ciò onde formalmente l'intelletto intende la cosa di fuori. Il fantasma poi è quello col quale quasi effettivamente intende in acquistando la scienza. L'intelletto agente poi è quello che tutte quelle cose attualmente tratta, e fa. Ma l'intelletto possibile è quello che riceve la specie ed elice l'atto dell'intendere; e così il solo intelletto possibile è

quello che è il soggetto della scienza, segnatamente acquisita. L'intelletto agente poi è quello che niente riceve, ma è la potenza dell'anima, ond'ella tutte le cose fa intelligibili in atto; le quali per la loro natura sono intelligibili solamente in potenza, avendo la materia che impedisce l'intelletto; poichè ciascuna cosa viene intesa in quanto ha l' essere immateriale.

L' intelletto possibile poi, del quale solo è proprio il ricevere la specie intelligibile, in quattro modi può esser considerato. In un modo, secondo che è in potenza verso la scienza, e così è avanti d' intendere; e in questo modo si appella da' filosofi materiale, cioè potenziale, quasi in nessuna maniera in atto. Nell' altro modo può esser considerato, in quanto ha alcuna disposizione alla scienza, ma incompleta, come quando ha i principii per sè noti di alcuna scienza; e così appellasi intelletto disposto. In un terzo modo può esser considerato, in quanto ha l'abito della scienza, senza che però usi dell'abito; e così appellasi intelletto perfetto nell'abito. In un quarto modo, secondochè attualmente considera secondo l'abito; e così è detto intelletto acquistato nell'atto, e di questo intelletto vogliono alcuni che s'intenda quella parola del Filosofo nel 3º dell'*Anima*, cioè che l'intelletto non alcuna volta intende, alcuna volta no, ma sempre.[1] Codesto intelletto possibile poi, benchè secondo le diverse sue perfezioni ed operazioni si nomini in diverso modo, non per questo può in alcuna maniera moltiplicarsi, secondo la sostanza della potenza: di che la ragione si è, perchè, come fu detto, la potenza non diversifica se non secondo la diversa natura dell' obietto. Or poi così è, che quando alcuna potenza è ordinata ad alcun obietto sotto la ragione universale dell'obietto, quella potenza non diversifica secondo la diversità delle particolari differenze dell'obietto. Onde la vista, perchè risguarda il colore sotto l'universale ragione del colore, non diversifica secondo la

diversità del bianco e del nero, perchè nè il bianco nè il nero ella considera, se non in quanto colorato. Conciossiachè poi l'intelletto possibile sia quello pel quale è che tutto è fatto, com'è detto nel 3° dell'*Anima*, e' risguarda l'obietto suo sotto la ragione comune di ente, e perciò secondo nessuna differenza dell'ente può diversificare la potenza intellettiva apprensiva. Tuttavia rispetto a codesto obietto diversificano l'intelletto agente e l'intelletto possibile; perchè, rispetto all'obietto medesimo, è necessario che sia altra la potenza attiva e altra la passiva, come fu detto.

Da questo è manifesto come sia il medesimo l'intelletto speculativo e il pratico: di che la ragione si è, perchè ciò che si ha accidentalmente alla ragione dell'obietto, la quale vien risguardata da alcuna potenza, non diversifica la potenza: onde, poichè accade nel colorato che sia grande o piccolo, uomo od asino, perciò tutte queste cose si apprendono per una sola potenza visiva. Consta poi che nell'appreso per l'intelletto accade che e'sia ordinato all'opera, ovvero non sia ordinato: onde, conciossiachè secondo questo differisca l'intelletto speculativo e il pratico, perchè il fine dello speculativo è la sola verità, del pratico poi l'opera com'è detto nel 2° della *Metafisica*, è manifesto che sono una sola potenza; lo che apertamente vuole il Filosofo nel 3° dell'*Anima*, ove dice che l'intelletto speculativo per la estensione cioè dell'appreso all'opera diventa pratico; laonde è manifesto che pel solo fine e' differiscono.

Di che anco appare che l'intelletto e l'intelligenza non sono potenze diverse, ma differiscono, secondochè l'intelligenza è ricevuta dal Filosofo, non certo siccome potenza dalla potenza, ma sì come l'atto dalla potenza. Imperocchè l'intelligenza è l'atto dell'istesso intelletto che è intelligenza, secondo quello dice il Filosofo nel 3° dell'*Anima*: L'intelligenza è degl'indivisibili, ne'quali non è il falso.[8] Tuttavia l'intelligenza alcuna volta da' filosofi è

ricevuta per una natura o sostanza separata, la quale è detta intelligenza perchè sempre intende.

L' intelletto poi non può differire dalla ragione; il che è manifesto se il loro atto diligentemente si consideri. L' intendere è considerare la verità col semplice intuito. Il raziocinare poi è procedere da un inteso ad un altro a conoscere la verità intelligibile; onde la ragione comincia sempre dall' intelletto, e all' intelletto termina. Onde è manifesto che il raziocinare e l' intendere differiscono, si come il muoversi e il riposare. Consta poi, secondo il Filosofo nel 2° *Del cielo e del mondo*, che per una e medesima potenza alcun che si muove verso il luogo e riposa nel luogo, nelle cose corporali: dunque a molto più forte ragione nelle cose spirituali per una e medesima potenza raziociniamo e intendiamo, cerchiamo la verità, e trovata la intendiamo.

Anche la ragione superiore e l' inferiore non posson essere potenze diverse; perchè ragione inferiore per questo è detta perchè intende alle cose inferiori; ragione superiore, perchè alle superiori. Alle superiori poi può intendere in due modi; primo, speculando loro in sè stesse; secondo, ricevendo da esse le regole dell' operare le cose inferiori. Codesti due obietti poi, cioè temporali ed eterni, vengono comparati alla cognizione nostra doppiamente. In un modo, secondo la via dell' invenzione; e così le cose temporali ci sono via di pervenire all' eterne, secondo quello a' Romani, I: *Le invisibili cose di Dio per quelle che furon fatte comprendendosi, si veggono*. Nell' altro modo, per la via della risoluzione e del giudizio; e così per le ragioni delle cose eterne le temporali disponiamo. Or poi così è, che, benchè il mezzo e ciò a cui per il mezzo si perviene, possano appartenere a diversi abiti, non mai però a diverse potenze, ma alla medesima: onde, benchè i principii e le conclusioni appartengano a diversi abiti, perchè i principii all' abito dell' intelletto de' principii, le conclusioni

all' abito della scienza delle conclusioni; nondimeno l'una cosa e l'altra s'appartiene alla medesima potenza. Adunque la considerazione delle cose eterne, benchè appartenga ad altro abito che la considerazione delle cose temporali, perchè quella alla sapienza che è intorno a cose eterne, questa alla scienza che è intorno a cose temporali, nondimeno è necessario che alla medesima potenza appartenga la considerazione dell'une e dell'altre. Tuttavia ella è detta parte superiore e inferiore, perchè parte si dice da partizione: ivi poi, benchè non sia partizione di potenze, v'ha nondimeno partizione d'abiti e d'officii, e perciò son dette da Agostino due parti.

Capitolo VII.

Della volontà e del libero arbitrio, come sono una medesima cosa.

Veduto dell' apprensiva intellettiva, vediamo della motiva od appetitiva, che è detta volontà.

La volontà poi è doppia. Una naturale, altra deliberativa. Imperocchè può la volontà muoversi con moto naturale, siccome l'altre potenze, e ciò alla salvazione della natura; e così dicesi volontà naturale. In altro modo può muoversi ad alcun che, secondochè abbonda dall' altre nella libertà, seguendo il suo motore che è l'intelletto, ovvero la fantasia; e così è indeterminata rispetto agl' intelligibili, onde così è deliberativa. Nè tuttavia sono diverse volontà, ma una sola diversamente mossa, o movente sè stessa. Codesta volontà poi non si divide per irascibile e concupiscibile, siccome l'appetito sensitivo, perch'esso risguarda il bene sotto particolare ragione di bene, a quel modo che anche il senso apprende la particolare ragione del bene; perciò, secondo le particolari ragioni dei beni, diversificano gli appetiti sensitivi. Imperocchè, il concupiscibile risguarda la propria ragione del bene, inquanto è

cosa dilettabile secondo il senso e conveniente alla natura. L'irascibile poi risguarda la particolare ragione del bene, secondochè è repulsivo e pugnativo di ciò che importa nocumento. La volontà poi risguarda il bene sotto l'universale ragione di bene, e perciò non diversificano in lei le potenze secondo le diverse ragioni de' beni particolari, secondo il concupiscibile e l'irascibile. La volontà deliberativa e il libero arbitrio poi sono una medesima cosa. Imperocchè non può essere un abito, come certi dissero, perchè per gli abiti noi stiamo determinatamente alle passioni ed agli atti, bene o male, com' è detto nel 2° dell' *Etica*. Il libero arbitrio poi si ha indifferentemente a bene o male operare; onde è necessario dire che sia una medesima potenza cioè con la volontà. Tuttavia e' non noma la volontà assolutamente, ma per una comparazione alla ragione, inquanto cioè rimane in lei la virtù della ragione deliberante: onde, siccome il volere è della volontà, assolutamente, così l' eleggere è del libero arbitrio, inquanto in lei rimane la virtù della ragione. Benchè poi la sia potenza, pure alcuna volta vien ella nominata pel suo atto, onde è detta liberó arbitrio quasi libero giudizio della ragione. Anche facoltà è detta perchè è potenza spedita ad operare. Ed abito pure è detta da Bernardo, non inquanto l' abito è diviso contro alla potenza, ma inquanto dice alcuna abitudine, per la quale alcuno si ha nel medesimo modo all' atto: onde brevemente nel medesimo modo viene il libero arbitrio comparato alla volontà, sì come la ragione all' intelletto: perchè, siccome la ragione per il discorso di una cosa all' altra conosce ciò cui l' intelletto fa semplicemente e assolutamente; così il libero arbitrio è l' appetito d' alcuni che a conseguire una qualche cosa; onde è proprio di quelle cose, le quali sono ad un fine. La volontà poi è l' appetito della cosa assolutamente; onde si dice che è di esso fine, il quale *per sè* viene appetito.

Capitolo VIII.

In quali potenze è il peccato dell' anima, e in quali no.

Veduto delle potenze dell' anima, è da vedere in quali può essere il peccato, e in quali no.

Si deve adunque dire, secondo Gregorio, che ogni creatura viene intesa nel nome *uomo*, però che con ogni creatura ha alcun che di comune. Di fatti, egli ha l'essere con le pietre, il vivere cogli alberi, il sentire con le bestie, l'intendere con gli Angeli. Per la ragione poi onde l'uomo ha l'essere, non conviene a lui alcun moto, perchè così il moto converrebbe a tutti gli enti. Per la ragione poi onde vive, sente e intende, gli conviene un triplice moto, cioè naturale, animale e razionale. Il moto naturale poi è secondo la necessaria inclinazione, eccetto l'apprensione d'alcun che dilettabile: e, perchè dov'è necessaria inclinazione, ivi nessuna soggezione od obbedienza alla ragione, perciò il moto naturale dell' uomo siccome è il moto della nutritiva (potenza), dell' aumentativa, della generativa, secondo che seguono la necessità della natura e precedono l'apprensione, non ponno essere il subietto del peccato; perchè il peccato in alcun modo è volontario e alla ragione soggetto: onde negli atti della parte vegetativa non può esser peccato. Il moto animale poi segue l'apprensione della cosa dilettabile, ed ha l'essere nell' appetito sensitivo, che è razionale per partecipazione; onde dice il filosofo nel 1° dell' *Etica*, in fine: *Pertanto è* (l'appetito sensitivo) *in alcun modo cedevole alla ragione; benchè non semplicemente a causa della corruzione ed infezione*. Laonde, perchè il peccato è un atto morale e ordinato, può essere in quella potenza che soggiace in alcun modo al principio morale, cioè alla volontà. Tuttavia, perchè codesti atti o moti animali non sottostanno del tutto all'impero della volontà, perchè non sono eliciti nè comandati dalla

volontà, siccome i moti che si prendono con deliberazione, ma solamente sono permessi dalla ragione e dalla volontà; perciò, benchè abbiano ragione di peccato, nondimeno è incompiuto, qual è il peccato veniale; non mica compiuto, qual è il mortale. Poichè adunque il peccato viene attribuito, come a soggetto, alla potenza, che lo elice o che è il principio di esso, perciò nella sensualità che nomina l'appetito sensitivo nell' uomo, come si disse nella distinzione delle potenze dell'anima, può essere il peccato veniale come in soggetto, ma non il peccato mortale. Il moto razionale poi è quello che è libero secondo la ragione, per la quale dee l'atto esser ordinato al debito fine. Laonde, se è disordinato dal debito fine, l'atto ha ragione di peccato, appartenendo alla ragione l'ordinare l'atto suo. La ragione poi ha un duplice atto. Uno secondo sè, per la comparazione all'obietto suo, che è di conoscere alcun proprio vero; il qual atto è allora disordinato, quando la ragione non si diporta rettamente circa quelle cose a cui è tenuta e deve *riguardare;* e così la disordinazione è causata da ignoranza. L'altro atto la ragione l'ha inquanto è direttiva degli umani atti, e codesto atto è l'imperare o il raffrenare le potenze inferiori, e per quest' atto pecca quand' ella impera ciò che non deve imperare, o non raffrena ciò che dee raffrenare. Nè fa contro questo, che cioè il peccato si dica essere nella volontà. Imperocchè la ragione in certo modo precede la volontà, in certo modo la volontà precede la ragione; perchè la ragione dirige la volontà, e la volontà muove la ragione: e perciò il moto della volontà dicesi razionale, e il moto della ragione volontario. Anche nella ragione superiore può essere il peccato, sì mortale, sì veniale: perocchè la ragione superiore ha di esercitarsi nell' obietto proprio e negli obietti delle potenze inferiori. Negli obietti delle potenze inferiori ella non si reca se non ponendoli al paragone delle leggi eterne, e perciò in essi recasi per modo di delibera-

zione; onde se l' obietto delle virtù inferiori è di suo genere peccato mortale, anche l' atto del moto della superiore ragione è mortale peccato. Se poi sia nel genere del peccato veniale, sarà veniale, com' è manifesto quando alcuno consente ad una parola oziosa. Circa il proprio obietto poi ha la ragione superiore un doppio moto. Uno, cioè il semplice intuito del suo obietto; e questo moto può essere subitaneo circa le cose divine, e disordinato: e perchè la disordinazione subitanea senza la deliberazione non è peccato mortale, perciò tale atto è peccato veniale, come un subitaneo moto d' infedeltà, tuttochè l' infedeltà sia peccato mortale. L' altro è un atto della superiore ragione circa l' obietto proprio per via di deliberazione, come quando occorre un moto d' infedeltà intorno alla resurrezione de' morti, e tosto occorra la resurrezione de' morti insegnata dalla legge di Dio: se dopo la coscienza della legge abbia il moto d' infedeltà, allora quel moto è deliberato, ed è il peccato d' infedeltà compiuto e mortale. E così è manifesto che la ragione inferiore può peccare venialmente e mortalmente, ma non senza consenso o negligenza della superiore. La ragione superiore poi può peccare alcuna volta venialmente, alcuna volta mortalmente, e in comparazione agli obietti delle potenze inferiori, e in comparazione all' obietto proprio. Essa volontà poi massimamente ha d' essere il soggetto del peccato; perchè nessun atto è peccato se non sia in alcun modo volontario, siccome l' atto dell' anima di essa volontà; essendo che nessun atto è propriamente buono o cattivo, di bontà o malizia morale, siccome l' atto della volontà. E, perchè l'atto della volontà non passa nell' esteriore materia, ma rimane nell' agente del quale è il più perfetto, perciò tale atto è nella volontà sì come in soggetto. Laonde e nella volontà compiutissimamente ha l' essere il peccato, e nell' altre potenze, secondochè alla volontà sono soggette, come si vide.

NOTE.

[1] L'anima non solo sente il corpo che è unito ad essa, ma anche gli altri che ne son separati. Però i corpi tutti si chiaman pure con un solo nome, cioè *sensibili*.

[2] *Ad apprehentionem intellectualem duo principia sunt necessaria, scilicet intellectus quo est omnia facere, idest intellectus agens, et intellectus quo est omnia fieri, idest intellectus possibilis.* È detto intelletto *agente* quello che fa, o per cui è il fare; perchè illustra i fantasmi astraendone le specie intelligibili; e si chiama intelletto *possibile* quello, il quale non fa, ma riceve il già fatto, cioè le specie intelligibili astratte e belle e formate dall'intelletto agente, nel chè consiste appunto l'atto dell'intendere.

[3] Che cosa s'intenda per patibili qualità, puoi anche vederlo nella nota 2, alla Questione intorno al *Maestro*.

[4] *Intellectus non quandoque intelligit, quandoque non, sed semper.* Queste parole di Aristotele si trovano pur comentate dal Santo Dottore anche all'Articolo VIII della Questione intorno alla *Mente*, e precisamente nella risposta all'argomento 11°, pag. 333.

[5] *Indivisibilium intelligentia est, in quibus non est falsum.* L'intelligenza dunque è pur quell'atto della potenza d'intendere, col quale apprendiamo le cose semplici in se stesse. Intorno ad esse poi non può esser la falsità; perchè appunto come semplici e indivisibili sono obietto di semplice apprensione, nella quale non affermandosi nè negandosi, non può cadere l'errore come può accader nel giudizio. Vedi anche Nota 2 all'opuscolo *Della differenza del verbo divino ed umano*.

[6] *Unde quia peccatum est actus moralis et ordinatus, potest esse etc.* Si dice qui il peccato un atto *morale* e *ordinato* nel senso che procede anch'esso da una volontà deliberata; ovvero in quanto vien riferito ad un fine che la volontà si scelse mediante la ragione. Ma in un altro senso (e più propriamente) il peccato è un atto immorale e disordinato, e perchè si riferisce ad un fine cattivo, e perchè impedisce o si oppone all'abito buono, per cui solo propriamente vien l'atto detto morale, cioè perfezionativo del soggetto in cui e'si consuma.

X.

DEL SENSO RISPETTO A' SINGOLARI E DELL' INTELLETTO RISPETTO AGLI UNIVERSALI

OPUSCOLO

DI SAN TOMMASO D'AQUINO.

Circa la considerazione del senso, per che e'sia de' singolari, e dell' intelletto, per che degli universali; e come gli universali sieno nell' anima, si dee sapere circa la prima cosa, che il senso è una virtù nell' organo corporale; l' intelletto poi è una virtù affatto immateriale, e non è atto di alcun organo corporale.[1] Ciascuna cosa poi è ricevuta in alcun che secondo il suo modo. Qualunque cognizione poi formasi per questo, che il cognito è in alcun modo nel conoscente, cioè secondo la similitudine: imperocchè il conoscente in atto è esso cognito in atto. È necessario adunque che il senso riceva corporalmente la similitudine della cosa che è sentita: l' intelletto poi riceve la similitudine di ciò, che intende, immaterialmente e incorporalmente. L' individuazione poi della natura comune nelle cose materiali e corporali è per la materia corporale contenuta sotto determinate dimensioni; ma l' universale è per l' astrazione da tale materia e materiali condizioni individuanti. Adunque è manifesto che la similitudine della cosa che è ricevuta nel senso, appresenta la cosa

secondochè è singolare; ma ricevuta nell' intelletto, appresenta la cosa secondo la ragione di natura universale. E indi è che il senso conosce i singolari, ma l' intelletto gli universali di cui sono le scienze.

Circa la seconda cosa [2] si ha da sapere, che l' universale può prendersi doppiamente. In un modo, per la stessa natura comune, come soggiace all' intenzione d' universalità; nell' altro modo, per la stessa intenzione secondo sè; sì come bianco può dirsi quello in cui accade l' esser bianco, ovvero esso, secondochè è la stessa bianchezza. [3] Essa natura poi in cui accade l' intenzione d' universalità, per esempio, la natura dell' uomo, ha un doppio essere. Uno invero materiale, secondochè è nella materia naturale; [4] l' altro poi immateriale, secondochè è nell' intelletto. Certo nel primo modo non può convenirle l' intenzione d' universalità, perchè per la materia è (essa natura) individuata. Adunque le conviene l' universale intenzione, secondochè ella vien astratta dalla materia individuale. Non la si può poi astrarre dalla materia individuale realmente, siccome posero i platonici; perocchè non è l' uomo se non in queste carni e in quest' ossa, sì come il Filosofo prova nel 7° della *Metafisica*. Resta dunque che la natura umana non ha l' essere fuor de' princìpj individuanti, se non nel solo intelletto. Nè per questo l' intelletto è falso, mentre apprende la natura comune fuori de' princìpj individuanti, senza i quali non può ella essere nella natura delle cose; perocchè l' intelletto non apprende che la natura comune sia senza i princìpj individuanti, ma apprende la natura comune, non apprendendo i principj individuanti, e ciò non è falso. Sì come se dall' uomo bianco venga separata la bianchezza in questo modo che l' intelletto intenda lui non esser bianco, l'apprensione è falsa; se poi così si separi la bianchezza dall' uomo bianco, che sia appreso l' uomo senza che sia appresa la bianchezza,

l' apprensione non è falsa. Imperocchè non si richiede, alla verità dell' apprensione, che chi apprende alcuna cosa, apprenda tutto ciò che alla cosa appartiene. Così, adunque, l' intelletto astrae il genere dalle specie, in quanto intende la natura del genere, non intendendo le differenze; e similmente astrae la specie dagl' individui, in quanto intende la natura della specie, non intendendo i principj individuanti. Così, adunque, è manifesto che alla natura comune non può attribuirsi l' intenzione d' universalità, se non secondo l' essere che ha nell' anima e nell' intelletto. Così, adunque, solamente è una cosa di molte, in quanto s' intende fuori de' principj individuanti; e una sola cosa in molte, come negl' individui, o nelle cose inferiori, le quali in ciò che è superiore sono una cosa sola. Onde resta che gli universali, secondochè universali, non sono se non nell' anima; ma esse nature nelle quali accade l' intenzione d' universalità, sono nelle cose. E per questo i nomi comuni significanti esse nature si predicano degl' individui, ma non i nomi significanti l' intenzione; perocchè Socrate è uomo, ma non è la specie.[5]

NOTE.

[1] Si dice che il senso è nell'organo corporale o ha sede nell'organo corporale, perchè senza gli organi del corpo non potrebbe l'anima esercitare la potenza di sentire, oppure perchè tal potenza dipende *immediatamente* dal corpo; onde è pur detto il senso (o l'anima come principio del sentire) esser l'atto dell'organo, ovvero del corpo. Perchè così, puoi anche vedere Nota 15 alla Questione intorno alla *Mente*.

[2] Cioè come gli universali sieno nell'anima.

[3] Invece il testo direbbe così: *Sicut album potest dici illud cui accidit esse album, vel ipsum secundum quod jam subest albedini.* Ma questa seconda parte della similitudine non ci pareva che corrispondesse al principio a cui la similitudine stessa si riferisce, e perciò abbiamo tradotto a quel modo.

[4] Per esempio, nell'uomo come esiste in natura, o come individuo.

[5] Socrate, dunque, è un nome che significa la natura umana in un individuo umano, non già la natura comune (o intenzione o specie) d'uomo; perchè se no ogni uomo non potrebbe intendersi come uomo se anche non s'intendesse come Socrate. Contuttociò il nome di Socrate può essere un nome comune, secondo che più individui posson chiamarsi così; ma esso vien pur sempre considerato come significativo di nature individuali, e non mica significativo della universale natura d'uomo.

XI.

DELL' INTELLETTO E DELL' INTELLIGIBILE

OPUSCOLO

DI SAN TOMMASO D' AQUINO.

Si dee sapere, che della ragione di ciò che è l'intendere, bisogna che sia l'intelligente e l'inteso. Ciò poi che è inteso per sè non è quella cosa, la cui notizia si ha per l'inteso; conciossiachè quella sia intesa alcuna volta in potenza soltanto, e sia fuori dell'intelligente, sì come quando l'uomo intende le cose naturali, e la pietra o l'animale, o alcun che simile. Tuttavia, poichè è necessario che l'inteso sia nell'intelligente ed una cosa con esso, nè anche l'inteso è per sè e la similitudine della cosa intesa, da cui l'intelletto sia informato ad intendere. Imperocchè l'intelletto non può intendere, se non secondochè è fatto in atto per tale similitudine, sì come nient'altro può operare secondochè è soltanto in potenza, ma secondochè è fatto in atto per alcuna forma. Adunque questa similitudine si ha nell'intendere siccome il principio dell'intendere, come il calore è il principio dello scaldamento; non siccome il termine dell'intendere. Adunque primamente e per sè è inteso ciò, cui l'intelletto concepisce in se stesso intorno alla cosa intesa; o quello sia una definizione, ovvero alcuna enunciazione, secondochè si pongono due opera-

zioni dell' intelletto, come si dice nel 3° dell' *Anima*. Questo poi così concepito dall' intelletto, dicesi verbo interiore; perocchè questo è ciò che vien significato per la voce. Imperocchè, la voce esteriore non significa esso intelletto, o la forma intelligibile di esso, o esso intendere, ma sì il concetto dell' intelletto, mediante il quale significa la cosa, come quando dico *uomo;* ovvero *l'uomo è animale;* e, quanto a questo, non c' è differenza se l' intelletto intende sè, o cose da se stesso diverse. Perocchè, siccome quando intende cosa diversa da se stesso, forma il suo concetto di quella cosa cui significa con la voce; così quando intende se stesso, forma il concetto di sè, il qual concetto e' può anche esprimere con la voce. Parimente, nell' intelletto nostro altro è l' intendere e altro è l' essere inteso; e perciò il verbo concepito nell' intelletto nostro non è unito a lui per natura, ma solamente nell' intelligente. [1]

Si dee sapere che nella natura intellettuale sono due operazioni solamente, cioè l' intendere e il volere. Secondo poi l' una e l' altra di esse trovasi alcun che procedente, per cui si compiono queste operazioni. Imperocchè esso intendere non è altro se non questo, cioè che nella mente dell' intelligente e concepente venga inteso e concepito alcun che, il quale dicesi verbo: ora, primachè alcuna concezione si stabilisca nella mente nostra, non si dice che noi intendiamo, ma piuttosto che conosciamo alcun che *quasi* intendendo. [2] Anche l' istesso volere si compie dall' amante per la volontà procedente, conciossiachè l' amore nient' altro sia se non uno stabilimento della volontà nel bene voluto. Adunque noi riceviamo la cognizione intellettuale dalle cose esteriori, e per la volontà nostra tendiamo esteriormente ad alcun che, come al fine; e perciò l'intender nostro è secondo il moto dalle cose all' anima; il volere poi è secondo il moto dall' anima alle cose.

È da notare che l' intelletto, intendendo, può aver

ordine a quattro cose; cioè alla cosa che è intesa; secondo, alla specie intelligibile per la quale addiviene intelletto in atto; terzo, al suo intendere; quarto, alle concezioni dell' intelletto, la qual concezione invero differisce dalle tre predette. Differisce dalla cosa intesa, perchè la cosa intesa è frattanto fuori dell' intelletto, ma la concezione dell' intelletto non è se non nell' intelletto; e anche perchè la concezione dell' intelletto è ordinata alla cosa intesa, siccome al fine; perocchè esso intelletto forma in sè la concezione della cosa, acciocchè conosca la cosa intesa. Differisce anche la concezione dalla specie intelligibile: imperocchè la specie intelligibile per cui l' intelletto si fa in atto, vien considerata come il principio dell' azione dell' intelletto; essendo che ogni agente operi secondochè è in atto per alcuna forma, la quale è necessario sia il principio dell' azione. La concezione differisce pure dall' azione dell' intelletto che è l' intendere, perchè la predetta concezione si considera come il termine dell' azione, e quasi un certo che costituito per esso. Imperocchè l' intelletto con la sua azione forma la definizione della cosa, ovvero anche la proposizione affermativa, o negativa: questa concezione dell' intelletto poi in noi propriamente dicesi verbo, perocchè questo è ciò che col verbo esteriore vien significato; però la voce esteriore nè significa esso intelletto, nè la specie intelligibile, nè l'atto dell'intelletto, ma si la concezione, mediante la quale viene (la voce) riferita alla cosa. Tale concezione, adunque, ossia il verbo, quando l' intelletto nostro intende una cosa da sè stesso diversa, nasce da altro, ed altro appresenta: nasce certo dall' intelletto per il suo atto, ed è la similitudine della cosa intesa ch' esso appresenta. Quando poi l' intelletto intende se stesso, il verbo predetto, ossia la concezione del medesimo, è una propagazione, cioè similitudine dell'intelletto intendente se stesso: e questo perciò accade, perchè l' effetto si assimila alla causa per la sua forma: la

forma dell' intelletto poi è la cosa intesa; e perciò il verbo che nasce dall' intelletto è la similitudine della cosa intesa, o sia lo stesso che l' intelletto, o sia altro. Tal verbo del nostro intelletto poi è quasi estrinseco all' essere di esso intelletto; imperocchè non è dell' essenza di lui, ma è quasi una certa passione di esso: non tuttavia è estrinseca ad esso intendere dell' intelletto, conciossiachè esso intendere non possa compiersi senza il verbo predetto.

Si dee poi sapere che l' intelletto ha sempre appresso di sè il verbo secondo l' interiore intelligenza, ed è detta interiore intelligenza quella ch' è propria di essa anima secondo sè, in quanto l' anima è un che sussistente; ma e' non l' ha sempre secondo l' esteriore intelligenza, ed è detta esteriore intelligenza secondo l' esteriore cognizione, e codesta propriamente è dell' uomo quando si converte, pensando, sopra gli stessi fantasmi, i quali sono intelligibili in potenza: e così l' intelletto ha sempre appresso di sè il verbo informe; non poi il verbo sempre è formato. È detto poi informe il verbo per cagione dell' indistinta e confusa cognizione, ed anche perchè non è tratto all' esteriore manifestazione per mezzo della esterior cognizione. Ma l' uomo non percepisce che l' intelletto abbia sempre appresso di sè quel verbo informe; primo, per essere quasi estraneo all' intelletto; secondo, per cagione di sua profondità; terzo, per cagione di sua sottigliezza; e ciò dalla parte dell' anima: similmente non dalla parte del corpo, perchè l' anima è oppressa dalla mole della carne, e perciò non percepisce questo, e perchè è oscurata dalla caligine delle cose materiali.

Si dee anche notare che triplice è il verbo: verbo del cuore, ossia intellettuale; verbo dell' immaginazione, ossia immaginabile; verbo della bocca, ossia vocale. Il primo è emanante, il secondo disponente, il terzo operante. Anche è da notare, che nelle tre parti dell' imma-

gine (*di Dio in noi*)[3] è ordine di natura e ordine di tempo, così che la memoria precede l' intelligenza interiore, in quanto è generativa di essa, ed è offerente o mostrante a lei la specie che ha; e questa precede naturalmente l' intelligenza e di natura e di tempo. Parimente, l' intelligenza interiore precede naturalmente la volontà interiore; e la ragione si è, perchè, prima che uno voglia intendere, è necessario ch' ei preconcepisca che cos'è l'intendere; e così l' intelligenza naturalmente precede la volontà, e la memoria l' una e l' altra: la volontà interiore poi precede l' intelligenza esteriore.

Si dee sapere che la potenza intellettiva in primo luogo apprende semplicemente alcun che, e quest' atto è detto intelligenza: in secondo luogo poi ciò che apprende ordina al conoscere od all' operare qualcos' altro, e questa si chiama intenzione. Mentre poi persiste nell' inquisizione di ciò a cui intende, si chiama escogitazione; e mentre ciò che fu escogitato esamina per alcune cose certe, dicesi conoscere o sapere, il che è proprio della fronesi, cioè della sapienza; perchè sapere è giudicare, com' è detto nel primo della *Metafisica*. Da che poi ha certezza di alcun che esaminato, pensa come il possa manifestare ad altrui; e ciò è la disposizione dell' interiore discorso, dalla quale procede la esteriore locuzione.

È da sapere che, siccome secondo l' azione che tende nell' esteriore materia è alcuna processione ad extra, così secondo l' azione che rimane nell' agente è una certa processione ad intra; e ciò massimamente è manifesto nell' intelletto, la cui azione, cioè l' intendere, rimane nell' agente. Imperocchè, chiunque intende, per ciò stesso che intende, procede ad alcun che entr' esso, che è la concezione della cosa intesa, la qual concezione procede dalla notizia di lei: essa concezione invero vien significata dalla voce, e dicesi verbo del cuore segnato col verbo della

voce. Bisogna sapere, che l' intelletto, secondochè è in atto per la specie intelligibile, vien considerato assolutamente; e similmente l' intendere, il quale così sta all' intelletto, come l' ente in potenza all' ente in atto. Perocchè l' intendere non nomina l' azione che esca dall' intelligente, ma che rimane nell' intelletto, ossia nell' intelligente. Adunque, quando si dice che il verbo è la notizia, non è ricevuta la notizia per l' atto dell' intelletto conoscente, ovvero per alcun abito di lui, ma per ciò che l' intelletto concepisce conoscendo.

Si dee sapere che la differenza tra l' intelletto e la volontà è questa, che l' intelletto è fatto in atto perchè la cosa intesa è nell' intelletto secondo la sua similitudine; mentre la volontà addiviene in atto non perchè alcuna similitudine del voluto sia nel volente, ma perchè la volontà ha certa inclinazione alla cosa voluta. La processione poi che è attesa secondo l' azione della volontà, non si considera secondo la ragione della similitudine, ma piuttosto secondo la ragione dell'impellente e movente ad alcun chè. Laonde, quantunque la similitudine sia della ragione dell' amore, sì come della ragione del verbo, nondimeno appartiene diversamente al verbo ed all' amore. Imperocchè al verbo appartiene in quanto esso è una certa similitudine della cosa intesa, siccome il generato è la similitudine del generante; ma all' amore appartiene, non che esso amore sia la similitudine, ma in quanto la similitudine è il principio dell' amare. Parimente, siccome l' essere segue la forma, così l' intendere segue la specie intelligibile.

Si ha da sapere che, quando si dice l' intelletto esistere in atto, due cose importanti si dicono, cioè la cosa che l' intelletto intende, e questo stesso che è l' esser inteso. Adunque essa natura nella quale accade l' essere intesa, non è se non ne' singolari, ma questo stesso che è l' esser inteso è nell' intelletto.

È da sapere che l'intelletto e la ragione differiscono in questo, quanto al modo di conoscere, cioè che l'intelletto conosce col semplice intuito, la ragione poi discorrendo da una cosa ad un'altra. Ma tuttavia la ragione per il discorso perviene a conoscer quello che l'intelletto conosce senza il discorso, cioè l'universale.

Si dee sapere che il Filosofo dice nel primo della *Metafisica*, che difficili sono a conoscersi dagli uomini quelle cose che sono massimamente universali; il che è contro quel che fu detto nel primo della *Fisica*, cioè che le cose confuse sono più note rispetto a noi, quali sono gli universali. Intorno alla qual cosa è da dire che le cose più universali, secondo la semplice apprensione, sono primamente note; imperocchè primamente nell'intelletto cade l'ente, come dice Avicenna, e prima nell'intelletto cade l'animale che l'uomo; così anche nella generazione della scienza, prima nell'intelletto si concepisce l'animale che l'uomo; ma, quanto all'investigazione delle universali proprietà e cause, prima son note le cose meno comuni, giacchè per le cause particolari, le quali sono di un sol genere o specie, perveniamo alle cause universali. Quelle cose poi che sono universali in causando, sono posteriormente note rispetto a noi, benchè sieno prima note secondo la natura; quantunque le cose universali per predicazione sieno prima note, rispetto a noi, che le meno universali, ma non prima note che le singolari. Di fatti, la cognizione del senso, la quale è propria de' singolari, in noi precede la cognizione intellettiva, che è propria degli universali. È poi da por ben mente a questo che dice, le cose massimamente universali non semplicemente esser difficilissime, ma quasi. Imperocchè, per ciò che dice massimamente universali, son intese quelle cose che sono universali per l'essenza, ovvero son quelle che sono totalmente separate dalla materia secondo l'essere, sì come le

sostanze immateriali: or queste sono più difficili a conoscersi da noi, che non anche l' universalissime, qualunque sieno, secondo predicazione.

NOTE.

[1] Il verbo concepito nel nostro intelletto non può essere unito a lui per natura, perchè altrimenti bisognerebbe ci fosse unito sempre; il che non è vero, poichè allora solamente si forma il verbo nell' intelletto, quando questo intende in atto, *sed solum in intelligente.*

[2] Il conoscere adunque è un intendere incompiuto, e l' intendere un conoscer compiuto, nel che consiste il verbo. Ecco il passo: *Non enim dicimur intelligere, sed cognoscere aliquid intelligendo, antequam conceptio aliqua in mente nostra stabiliatur.* Il qual passo (forse non chiaro abbastanza tradotto in quel modo a lettera) potrebbe anche tradursi così: « ora, primachè alcuna concezione si stabilisca nella mente nostra, precede un conoscere alcun che, il qual conoscere non è per anco intendere. E questo conoscere in confuso è l'intendimento informato dalla similitudine, per la quale poi l'intelletto viene all' intendimento espresso o verbo. »

[3] Cioè nelle potenze dell'anima, che sono la memoria, l' intelligenza e la volontà, onde l'anima è ad immagine di Dio.

XII.

DELLA DIFFERENZA DEL VERBO DIVINO ED UMANO

OPUSCOLO

DI SAN TOMMASO D'AQUINO.

Quanto è al senso di questo nome che dicesi *verbo*, si dee sapere, secondo il Filosofo, che quelle cose che sono nella voce, sono i segni di quelle passioni che sono nell'anima.[1] È poi consueto nelle Scritture, che le cose significate sortiscono i vocaboli de' segni ed al contrario, si come quello: *La pietra poi era Cristo* (1 Cor., X, 4). Adunque di necessità segue che ciò intrinseco all'anima nostra, il quale vien significato per la voce esteriore col verbo nostro, si chiami verbo. Se poi il nome di verbo convenga prima alla cosa esteriore proferita con la voce, oppure ad esso concetto interiore dell'anima, nulla importa al presente. Nondimeno è chiaro, che quel che è significato interiormente esistente nell'anima, è prima che esso verbo con la voce proferito, inquanto esistente causa di lui. Se poi vogliamo sapere che cos'è l'interior verbo nell'anima nostra, vediamo che significhi il verbo che vien proferito con la esteriore voce.

Nell'intelletto poi sono tre cose, cioè essa *potenza dell'intelletto*, la *specie della cosa intesa* che è la forma di lui, la quale sta ad esso intelletto siccome la specie del colore alla pupilla, e l'*intendere* che è l'operazione

dell'intelletto. Ora nessuna di codeste tre cose vien significata per il verbo con la esterior voce proferito; imperocchè, questo nome *pietra* non significa la sostanza dell'intelletto, perchè ciò non intende di dire il nominante; nè significa la specie per cui l'intelletto intende, non essendo questa l'intenzione del nominante; nè anche significa esso intendere, conciossiachè l'intendere sia un'azione che non esce dall'intelligente, ma che rimane in esso. Ora il verbo interiormente concepito si ha per modo d'uscente, il quale viene attestato dal verbo esteriore vocale, che è il segno di lui; perocchè quello esce dal dicente vocalmente al di fuori. Adunque quello propriamente è detto verbo interiore, cui l'intelligente forma intendendo. L'intelletto poi due cose forma secondo le due operazioni di lui: imperocchè secondo l'operazione sua che è detta intelligenza degl'indivisibili, forma la definizione; secondo l'operazione poi per la quale compone e divide, forma la enunciazione o alcun che tale; e perciò quello così formato ed espresso per l'operazione dell'intelletto che definisce od enuncia, viene significato col verbo esteriore. [2] Onde dice il Filosofo nel quarto della *Metafisica*: *La definizione è la ragione che vien significata dal nome.* Adunque codesto così formato ed espresso nell'anima è detto verbo interiore; e perciò è comparato all'intelletto non siccome quello per cui l'intelletto intende, ma sì come quello nel quale intende; perchè in codesto così espresso e formato vede la natura della cosa intesa. Da ciò, adunque, due cose noi possiamo ricevere intorno al verbo, cioè che il verbo è sempre alcun che procedente dall'intelletto ed esistente nell'intelletto, e che il verbo è la ragione e la similitudine della cosa intesa. E se invero la medesima cosa sia intelligente e intesa, allora il verbo è la ragione e similitudine dell'intelletto dal quale procede. Se poi altro sia l'intelletto e altro l'inteso, allora il verbo non è la ragione dell'intelligente, ma della cosa

intesa; sì come la concezione che uno ha della pietra è la similitudine della pietra soltanto. Ma quando l' intelletto intende sè, allora tal verbo è la ragione e similitudine dell' intelletto; e perciò Agostino pone la similitudine della Trinità nell' anima, secondochè la mente intende sè stessa, non già secondochè intende l' altre cose.

Pertanto è manifesto che in qualsiasi cosa intellettuale a cui compete l' intendere, è necessario porre il verbo; perocchè della ragione dell' intendere è, che l' intelletto intendendo formi alcun che: tale formazione poi diecsi verbo. Natura intellettuale poi è la natura umana, l' angelica e la divina. E perciò è il verbo umano; onde nel Salmo XIII: *Disse l' insipiente in cuor suo: Iddio non è.* È anche il verbo dell' Angelo; onde in Zaccaria, I: *Disse l' Angelo, ecc.* Ed è il Verbo divino; onde nel Genesi, I: *Disse Iddio, ecc.*, di cui Giovanni, I: *Nel principio era il Verbo, ecc.* Consta che e' non disse ciò del verbo umano nè dell' angelico; perchè l' uno e l' altro è fatto, essendo che il verbo non preceda il dicente: ma questo verbo di cui parla Giovanni non è stato fatto, bensì tutte cose furon fatte per esso. Adunque è necessario che ciò s' intenda del verbo divino.

E si dee sapere che il Verbo di Dio, di cui parla Giovanni, ha tre differenze dal verbo nostro.

La prima è, secondo Agostino, perchè il verbo nostro è prima formabile che formato: di fatti, quando io voglio concepire la ragione della pietra, è necessario ch' io ad esso verbo pervenga raziocinando; e così è in tutte l' altre cose che da noi sono intese; se non forse nei primi principj, i quali, essendo naturalmente noti, sono senza il discorso della ragione subito intesi, ossia conosciuti. Fino a tanto che, dunque, l' intelletto raziocinando discorre, è qua e là trasportato, nè ancora la formazione è perfetta se non quando abbia egli perfettamente concepito essa ragione della cosa, e allora primamente ha la ragione del verbo:

e indi è che nell' anima nostra è anche la cogitazione per la quale viene significato esso discorso d' inquisizione, ed il verbo che è già formato per la perfetta contemplazione della verità; perciò la perfetta contemplazione della verità dicesi verbo. Così adunque il verbo nostro prima è in potenza che in atto. Ma il Verbo divino è sempre in atto; e perciò il nome di cogitazione al Verbo di Dio propriamente non conviene. Imperocchè dice Agostino nel terzo della *Trinità: Così è detto quel Verbo di Dio che non sia detto pensando, acciocchè non si creda qualche cosa quasi volubile in Dio;* e quel che Anselmo dice « che il dire pel sommo Padre nient' altro è che pensando intuire » fu detto impropriamente.

La seconda differenza del verbo nostro verso il divino si è, perchè il nostro è imperfetto, ma il Verbo di Dio è perfettissimo; perocchè noi non possiamo con un solo verbo esprimere tutte quelle cose che sono nell' anima nostra, e perciò è necessario che sieno più verbi imperfetti, per i quali divisamente esprimiamo tutte quelle cose che sono nella scienza nostra. In Dio poi non è così; perocchè, intendendo egli e se stesso e tutto ciò che intende, per l' essenza sua, con un solo atto l' unico Verbo divino è espressivo di tutto ciò che è in Dio, non solamente del Padre, ma anche delle creature; se no e' sarebbe imperfetto. Laonde dice Agostino: *Se nel verbo fosse qualche cosa di meno di quel che è contenuto nella scienza del dicente, il verbo sarebbe imperfetto:* ma consta che il divin Verbo è perfettissimo; adunque è soltanto uno: onde in Giobbe, XXXIII, si legge: *Una volta sola parla Iddio.*

La terza differenza è, che il verbo nostro non è della medesima natura con noi; ma il Verbo divino è della medesima natura con Dio e sussistente nella natura divina. Imperocchè la ragione intellettiva che l' intelletto nostro forma di alcuna cosa, ha l' essere nell' anima intelligibile soltanto;

l' intendere dell' anima poi non è il medesimo con l' essere naturale dell'anima, perchè l'anima non è la sua operazione; e perciò il verbo che è formato dall' intelletto nostro, non è dell' essenza dell' anima, ma un suo accidente. In Dio poi è una medesima cosa l' intendere e l' essere; e perciò il verbo che vien formato dall' intelletto divino non è alcun accidente, ma cosa che appartiene alla natura di lui; onde è necessario che sia sussistente, perchè tuttociò che è nella natura di Dio, è Dio. Laonde dice il Damasceno che « il Verbo di Dio è sussistente e nell' ipostasi ente; gli altri verbi poi (nostri cioè) sono per la virtù dell' anima. »

Dalle premesse cose, adunque, si dee tenere che propriamente parlando il verbo è sempre detto personalmente *in divinis*; conciossiachè e' non importi se non un che espresso dall'intelligente. Anche, è manifesto che il verbo *in divinis* è la similitudine di colui dal quale procede; e che a colui dal quale procede è coeterno, conciossiachè e' non sia stato prima formabile che formato, ma sempre in atto; e che sia uguale al Padre, essendo perfetto ed espressivo di tutto l' essere del Padre; e che sia coessenziale e consustanziale al Padre, essendo sussistente nella natura di lui. Anche, è manifesto che, conciossiachè in qualsiasi natura ciò che procede avente la similitudine e la natura di quello da cui procede si chiami figliuolo, e questo accada nel Verbo, Egli in Dio sia detto il Figliuolo, come la produzione di lui è detta generazione.

NOTE.

[1] Dicesi passione nel linguaggio scolastico qualunque mutazione che determina un ente in qualsiasi modo. San Tommaso stesso distingue in altro luogo tra passione o patire *propriamente*, *meno propriamente* e *comunemente*. Dicesi patire *propriamente* quando venga ad un ente tolto ciò che gli conviene secondo la sua propria natura od inclinazione; come quando l'acqua perde la sua freschezza per cagione del riscaldamento, e come quando l'uomo si ammala e si contrista. Patire poi dicesi *meno propriamente* quando da uno venga rimosso alcun che, o ciò gli convenga o non gli convenga; onde o egli si ammali o sia risanato, o egli si contristi o si rallegri, sempre per lui è un patire, perchè è in certo modo un esser mutato. Infine, *comunemente* dicesi patire il passare dalla potenza all'atto, onde alcuno riceve qualche cosa verso la quale era innanzi in potenza, tuttochè la cosa stessa rechi perfezione al soggetto che la riceve. Così il sentire o l'intendere è un certo patire. (*Sum. Theol., P. 1a, Quaest. 79, art. II in corp., et Quaest. 97, art. 2 in corp.*).

[2] Con la prima delle due operazioni l'intelletto apprende l'essenza d'unaqualsiasi cosa in sè stessa, ovvero che cosa ella è. Or appunto la definizione non dice altro se non che l'essenza o la *quiddità* di essa cosa. Siccome poi il concetto dell'essenza è il concetto di cosa semplice e incompleta, così tale operazione dell'intelletto è detta intelligenza degl'indivisibili, *intelligentia indivisibilium*. Con l'altra operazione poi l'intelletto enuncia che una cosa è o non è; e, siccome l'affermare non è se non unire una cosa all'altra, e il negare un separare una cosa dall'altra, così tale operazione si disse dell'*intelletto componente* e *dividente*. Puoi anche vedere, se vuoi, Nota 10 alla Questione intorno alla Verità.

[3] *Reliqua vero verba (nostra scilicet) virtute sunt animæ*: così l'edizione di Parma. Questa, invece, legge (non rettamente, a senso nostro) così: *Reliqua vero verba nostra, scilicet virtutes, sunt animæ.*

XIII.

DELLA NATURA DEL VERBO DELL'INTELLETTO

OPUSCOLO

DI SAN TOMMASO D'AQUINO.

Poichè circa la natura del verbo dell'intelletto, senza il quale l'immagine della Trinità non trovasi nell'uomo espressa, avviluppò l'animo una moltiplice difficoltà e prolissità soverchia, perciò noi intendiamo di esporre sommariamente la natura di esso verbo, ed inoltre le difficoltà che il toccano insieme manifestare.

Si dee adunque sapere primamente, che il verbo ha con la cosa detta per il verbo una convenienza maggiore nella natura sua che col dicente, benchè nel dicente sia come in soggetto. Imperocchè, qualunquesiasi cosa da quello sortisce la natura, dal quale riceve la specie e sortisce il nome, essendo, la specie, tutta la natura della cosa. Il verbo poi riceve la specie dalla cosa detta e non dal dicente, se non forse quando dice sè;[1] siccome il verbo della pietra differisce nella specie dal verbo dell'asino; il verbo anche detto da diversi intorno ad una medesima cosa, di specie è il medesimo. E la ragione di questo si è, perchè un effetto qualunque più conviene col principio per cui l'agente opera, che con l'agente a cui solamente si assimila per ragione di esso principio; perocchè questo è quel che vien comunicato all'effetto per l'azione dell'agente. La similitudine poi della cosa detta è

il principio onde il verbo della cosa vien formato, la quale (similitudine) si ritrova anche nel verbo, ad esso comunicata dal dicente; e perciò esso verbo alcuna volta è detto similitudine della cosa, alcuna volta poi verbo della cosa dovunque quella similitudine della cosa venga espressa, sia nella parte immaginativa, siccome il fantasma di Cartagine è il verbo di Cartagine, secondo Agostino, sia nell'intelletto nostro, ove trovasi la perfetta ragione del verbo che appartiene all'immagine (di Dio in noi).[2] Imperocchè, nei verbi che vengon formati nella immaginativa non è la ragione del verbo espressa: di fatti, altro è in lei onde la similitudine vien espressa, e altro in cui termina; chè ella viene espressa dal senso e termina in essa fantasia, essendo la fantasia un moto prodotto dal senso secondo l'atto, conforme il Filosofo dice nel terzo dell' *Anima*:[3] Ma sopra l'intelletto nulla è, nel quale venga da lui alcun che espresso; e perciò non è altro (in lui) ciò che esprime da ciò in cui si esprime; siccome nè in Dio altro è il Padre esprimente ed altro ciò in cui è ricevuto l'espresso. Ma anche nell'intelletto nostro è difetto, perchè altro è ciò che esprime, altro esso verbo espresso; il che non si trova in Dio; e perciò il verbo di Dio è Dio, mentre l'intelletto nostro non è il verbo suo, nè anche è il suo dire che è la prossima cagione del verbo. Perocchè il verbo nostro nasce dalla notizia d'alcun abito che si conserva nella nostra memoria, la quale nient'altro è in questo luogo, se non essa recettibilità dell'anima nostra, in cui eziandio tiene sè, secondo Agostino, anche quando non discerne se stessa, ma l'altre cose che acquista dal di fuori.[4]

Adunque il primo procedimento nella cognizione del verbo è quando l'intelletto riceve dalla memoria ciò che da lei gli viene offerto, non già spogliandola quasi in essa non resti più nulla, ma si assumendo in se stesso la similitudine dell'abito; e ciò è simile a quello che si ha nella

memoria. E perciò quello che dall'intelletto è ricevuto, chiamasi alcuna volta verbo della memoria; ma ancora non ha la perfetta ragione del verbo. Tuttavia l'avrebbe, se l'intelletto ricevesse solo dalla memoria esprimente; ma, poichè la memoria non ha alcun atto, ma in luogo dell'atto tiene solo liberamente quasi cose preparate a chi riceve da lei, e l'intelletto nel suo lume capisce quelle cose, perciò non per anche ha la perfetta ragione del verbo. Ma *in divinis*, il Padre, cui risponde la memoria in ragione d'ordine, compiutamente genera, perchè il Padre ciò che ha non solamente tiene come la memoria appresso noi, ma, perchè è un supposto compiuto[3] di cui è proprio l'operare, perciò genera il Figliuolo. Imperocchè, non in codesta generazione è presupposto alcun che quasi ricevente dal Padre, ed altro quasi ricevuto; così appresso noi l'intelletto riceve dalla memoria, ed è presupposto alla generazione; ma ivi il Figliuolo è generato dal Padre, sì come se tutto l'intelletto nostro fosse dalla nostra memoria, e non questa similitudine o quella. Conciossiachè, dunque, l'intelletto informato dalla specie sia nato ad operare (il termine poi di ciascuna azione è l'obietto di lui; l'obietto suo poi è alcuna quiddità, dalla cui specie vien informato, la quale *specie* non è il principio dell'operazione od azione, se non per la propria ragione di quello di cui è specie; e l'obietto non è presente ad essa anima informata da quella specie, essendo l'obietto fuori nella sua natura; l'azione dell'anima poi non è al di fuori, perchè l'intendere è un moto all'anima, sì per la natura della specie che conduce in tale quiddità, sì per la natura dell'intelletto, la cui azione non è al di fuori),[6] la prima azione di lui per mezzo della specie è la formazione del suo obietto, formato il quale intende; tuttavia insieme di tempo esso (intelletto) forma ed è il formato, e insieme intende, perchè queste cose non sono un moto dalla potenza all'atto (perchè già è fatto intelletto in atto per la specie),

ma un procedimento perfetto dall'atto nell'atto, ove non si ricerca alcuna specie di moto. E perchè, come fu detto, tale obietto è formato in essa anima e non fuori, perciò sarà nell'anima come in soggetto; perocchè è una similitudine della cosa di fuori: ciò poi che è nell'anima come in soggetto, è fatto in lei come un abito. Di perfetta ragione poi è l'abito quando è congiunto all'atto; perocchè in questo la natura sua si compie per il lume naturale dell'intelletto, il qual lume involge la specie intelligibile, nel quale e sotto il quale s'intenda. Imperocchè il medesimo lume che l'intelletto possibile riceve con la specie dall'intelletto agente, per l'azione dell'intelletto informato da tale specie si diffonde, quando l'obietto vien formato, e rimane con l'obietto formato; e questo ha piena ragione di verbo, venendo in esso intesa la quiddità della cosa. Siccome, nel principio dell'azione, l'intelletto e la specie non sono due cose, ma una sol cosa è esso intelletto e la specie illustrata; così una sola cosa infine resta, la similitudine cioè perfetta, generata ed espressa dall'intelletto; e questo tutto espresso è il verbo, ed è tutto espressivo della cosa detta, e tutto in cui la cosa è espressa; e questo è l'inteso principale, perchè la cosa non è intesa se non in esso; di fatti, è come uno specchio in cui la cosa è veduta, ma che non eccede ciò che in esso si vede. Perocchè avviene per opera di natura che in esso si vegga qualche cosa; la natura poi non opera nulla superfluamente, e perciò questo specchio, non eccede questo, cioè quel che in esso è veduto. Adunque il verbo del cuore è l'ultima cosa che l'intelletto può in sè operare; perciocchè ad esso, in cui è ricevuta la quiddità della cosa, anzi perchè esso stesso è la similitudine della quiddità, termina l'intendere. Laonde, così ha ragione d'obietto dell'intelletto: come poi per l'intelletto è espresso, a lui si congiunge il dire; e così esso medesimo verbo è effetto dell'atto dell'intelletto (il quale è formativo dell'obietto) e di esso dire.

Ma in ciò trovasi certa differenza. Imperocchè, ciò che è inteso può essere nell'intelletto, e nell'intelletto (possibile) rimanere non inteso in atto: ciò poi che è detto può esser detto, ma non può rimaner detto, se non quando è detto in atto; onde nell'intelletto può rimanere la specie dell'obietto nell'abito. Imperocchè, quello io dico il quale fu formato (*cioè essa specie può rimanere nell'intelletto in cui fu formata*), ma rimane, dove fu formato, senza il lume nel quale alcun che è inteso in atto:[7] indi è che il verbo non è senza l'intendere in atto, benchè esso inteso possa nudo nell'abito rimanere. L'abito qui è detto non essa potenza memorativa soltanto, la qual precede l'intelletto, anzi esso intelletto è nato a ritenere il suo obietto, per cagione tuttavia della natura della memoria che è prima. Perocchè qualsiasi cosa che è prima vien salvata in quella ch'è a lei posteriore; e perciò essa perfezione dell'obietto si ha nello stesso abito dell'intelletto, come si disse, ed ivi è posta la perfezione del verbo superiormente.[8]

Da queste cose è manifesto, qualmente appresso noi (il verbo) è deficiente alla rappresentazione del Figliuolo *in divinis*; perchè cioè essa intelligenza nostra non è tratta fuori dalla memoria nostra, da cui tuttavia ha il principio e la ragione d'operare: che se dalla memoria fosse totalmente estratta, essa sarebbe il verbo della memoria sua; laonde ella non direbbe nè esprimerebbe sè stessa; se non *come* il dettato ed espresso dalla memoria sua, perchè se no, falsamente direbbe ed esprimerebbe sè; siccome il Verbo *in divinis* non dice sè generando ed esprimendo, ma dice sè generato ed espresso.

Di nuovo, è manifesto per che il verbo sia propriamente detto personalmente soltanto. Imperocchè il verbo nostro è sempre in un continuo esser fatto, perchè il perfetto esser suo è in esser fatto; ma questo (*cioè il verbo di Dio*) non è imperfetto quasi tutto insieme non esistente; si

com'è dell'altre cose che sono in esser fatte, le quali son anche sempre imperfette; anzi il verbo nel suo principio è perfetto, perchè la concezione è perfettamente formata, e nientedimeno l'essere perfetto di lui si conserva nel medesimo modo che era generato. Di fatti, non passa la formazione del verbo, formato che sia, ma, mentre s' intende in atto, continuamente è formato il verbo, perchè sempre è come in esser fatto, e come in uscire da alcun che, cioè dal dicente; e ciò conviene con le processioni delle persone. L'intendere poi è ricevuto come in quiete, ed è essenziale *in divinis:* il dire poi, siccom' anche il verbo, è detto personalmente.

Resta ora a vedere se il verbo sia generato per la riflessione dell' atto dell'intelletto, ovvero per un atto diretto. All'evidenza di che deesi considerare che il verbo il quale è espressivo della cosa che vien intesa, non è riflesso, nè l'azione onde è formato il verbo, il quale è espressivo della quiddità della cosa che si concepisce, non è riflessa; se no ogni intendere sarebbe riflesso, perchè sempre vien formato il verbo quando alcun che è inteso in atto. Onde è manifesto, che l'intelletto può fra sè stesso esercitare un'azione diretta, e questa è sempre l'azione sua propria, che termina all'obietto fatto in lui e da lui. Imperocchè, una sola cosa vien costituita dell' intelletto e della specie che è il principio dell'azione sua, e di questa specie è proprio l'operare: onde questa specie è la prima per la quale, non verso la quale si opera; imperocchè l'intelletto nostro, non considera questa specie come un esemplare simile a sè, nè fa qualche cosa quasi verbo di lui. Perocchè così non sarebbe fatta una sola cosa dell'intelletto e della specie, conciossiachè l'intelletto non intenda se non fatto una qualche cosa unica con la specie, ma, da essa specie informato, opera come per alcun che suo, tuttavia non eccedendo essa. La specie poi così ricevuta conduce sempre nell'obietto primo; onde è manifesto che

esso verbo dell'intelletto si compie per un atto diretto. Tuttavia, perchè l'intelletto non manda a qualche altra cosa le cognizioni sue, siccome fa il senso, quindi è che può riflettere sopra gli atti suoi quando vuole, lo che non può il senso; perocchè non usa (esso intelletto) del mezzo del corpo, di cui non è proprio il percepire ciò che in esso accade, ma, essendo uno l'agente col quale la specie stessa è fatta una sola cosa spiritualmente in partecipando la vita di lui, ei percepisce l'atto suo quando vuole compiutamente, lo che non può il senso: imperocchè, l'anima non ha bisogno di quella specie acciocchè ella da sè venga intesa, ma sì acciocchè ella intenda; chè da sè ha che sia intesa, ma non che intenda.[9] Di fatti, ella intende sè siccome l'altre cose, secondo il Filosofo; e ciò è per la specie, perchè l'altre cose così sono intese. Il senso poi ha bisogno dell'organo a ciò che operi; l'organo poi non ritorna sopra se stesso; onde non è riflessione nel senso.

Nondimeno è da considerare che la generazione del verbo par vicinissima alla cognizione riflessa; onde molti la reputarono riflessa. Perocchè, quando l'anima informata dalla specie forma il verbo in se stessa, nol forma in alcun che di sè stessa non informato dalla specie, quasi alcun che di sè estenda da se stessa non informato dalla specie prima, talchè in lui si formi il primo verbo, ed esso (alcun che di sè) sia informato del verbo formato in lui, perchè così parrebbe estendersi quasi direttamente, e così il verbo sarebbe formato per un atto diretto; ma, in sè, informata dalla specie prima, dacchè è informata, viene in atto generato il verbo, e non in alcuna nuda cosa di se stessa; onde pare questa generazione similissima alla riflessa.

Ma è da sapere che, formandosi la riflessione col ritornare sopra la medesima cosa (qui poi non si fa ritorno sopra la specie, nè sopra l'intelletto informato dalla specie, perchè non si percepiscono quando si forma il verbo), la ge-

nerazione del verbo non è riflessa. Imperocchè, non vien generato il verbo stesso per l'atto dell'intelletto; nè la similitudine di lui, nè anche la similitudine di quella specie (perchè l'intelletto vien informato quasi il verbo fosse espressivo di lui), ma sì la similitudine della cosa; perocchè di quello si genera la similitudine, il qual è conosciuto nella sua similitudine. È nondimeno esso verbo similitudine di quella specie, come di ciò per cui venne fatto a lei simillissimo; similitudine della cosa poi è come di ciò a cui vien formato, e come ad esemplare di lui. Nè per questo è necessario che l'istesso formante prima intuisca la cosa, e poscia a similitudine di lei formi in se stesso il verbo ossia l'immagine stessa, perchè avere la specie della cosa appresso di sè è a se stesso in luogo d'aspetto esemplare; di fatti, gli artefici mentre intuiscono i loro esemplari, nient'altro acquistano se non esse specie degli esemplari: questa specie poi che ha l'intelletto, gli viene dalla cosa cui non esso intui, ma il senso. E perchè è della cosa una similitudine è il principio della generazione di questa: [10] onde nell'intelletto può esser la generazione direttamente, conciossiachè niente di lui sia generato. Direttamente, adunque, dalla specie stessa si va in esso verbo, quando non si percepisce il soggetto di lui, ma sì la cosa di cui è quella similitudine. A questa similitudine pure tanto più intimo è il verbo, quanto più perfetto è il generato. Perciò il verbo dell'intelligente è intimo al principio inteso, del quale e della specie si fa una sola cosa: nè tuttavia è informato il soggetto insieme da diversi accidenti della medesima specie, perchè è impossibile che una medesima superficie sia insieme informata da due bianchezze: perocchè questo è impossibile, quando l'uno e l'altro accidente è nella ragione di ciò, per cui alcun che ha di esser fatto. Il verbo poi è quello in cui alcun che vien inteso, siccome la luce è quella in cui si compie la cognizione, come *si compie nella luce* la specie del colore

nella vista esteriore; e forse più similmente se la luce fosse generata dalla specie del colore, a quel modo che ivi è fatto il verbo dalla specie: ma le cose esteriori sono deficienti a rappresentare le cose interiori. E per questo, benchè l'una cosa e l'altra sia un accidente, la specie cioè e il verbo generato dalla specie, perchè l'una e l'altro è nell'anima come in soggetto, nondimeno il verbo passa più nella similitudine della sostanza che la specie stessa. Di fatti, perchè l'intelletto si sforza di venire nella quiddità della cosa, perciò nella specie predetta è la virtù della quiddità della sostanza spiritualmente, per la qual virtù la quiddità spiritualmente retta è formata; si come nel calore è la virtù della forma del fuoco, per la quale si aggiunge nella generazione alla forma sostanziale del fuoco, il qual accidente (cioè il calore) per sè non aggiungerebbe a ciò; onde il verbo, che è ciò ultimo che può esser fatto dentro per la specie, più si accosta a rappresentare essa cosa, che non a rappresentarla la nuda specie della cosa. Poichè adunque la cosa intelligibile per ciò stesso è intesa, perchè l'intelletto è informato dalla sua specie in atto, prima per natura è l'esser informato che l'intendere, ma non di tempo; perciò pare che il verbo il quale segue la specie della cosa, similmente segua l'intendere di lei. Questo poi non sarebbe, se per la specie della cosa l'intelletto tendesse in essa cosa come in se stessa, in quella guisa che la vista vede il colore esistente fuori di lei, e allora formerebbe il verbo in sè, intesa prima la cosa. Ma, poichè l'intelletto ricevente la specie dalla cosa per via de' sensi, non è condotto per essa nella cosa com'è nella sua natura, ma com'è in lui, perchè esso fa in sè l'obietto che in lui è inteso (l'obietto poi naturalmente è prima dell'azione della potenza circa l'obietto), perciò il verbo, che è entro esso intelletto, è prima di esso intendere terminato ad esso (verbo). Imperocchè altro è questo da cui è ricevuta la specio, cioè la

cosa stessa, ed altro a cui termina l'azione dell'intelletto, cioè la similitudine della cosa, similitudine formata dall'intelletto.

Dalle cose dette è manifesto in che modo vien considerata la priorità d'una di quelle cose verso l'altra. Imperocchè, per natura l'intelletto informato dalla specie, la quale è il primo che sufficiente dell'intendere, è prima che sia generato il verbo; e perciò l'intendere in radice è prima del verbo, e il verbo è il termine dell'azione dell'intelletto. Ma, poichè l'obietto non si ha se non nel verbo, come si disse, e l'obietto è prima di qualunque azione terminata ad esso, perciò il verbo è prima che l'intendere; e tutto questo per ciò accade perchè l'azione dell'intelletto non termina alla cosa di fuori, dalla quale acquista la specie com'è in sè. Imperocchè se la specie fosse nata a condurre l'intelletto alla cosa com'è in se stessa, come la specie del colore conduce nel colore, in tutti i modi l'intendere precederebbe il verbo. Laonde è manifesto che il verbo non è quello che segue l'intelletto immediatamente dopo la ragione dell'intelletto; perocchè così semplicemente il verbo precederebbe l'atto dell'intelletto, che è l'intendere;[11] ma il verbo segue immediatamente l'intelletto in atto per la specie, dalla quale procede il verbo come atto da atto, e non come atto da potenza: onde il verbo è posteriore all'atto dell'intendere dalla parte dell'intelletto; e così il verbo segue all'intendere non in sè, ma nella sua radice, come fu detto. Se poi l'intelletto ricevesse la specie dal verbo prima d'intendere esso verbo e la cosa nel verbo, sarebbe impossibile intender per esso ovvero formare il verbo per il principio di lui; sì com'è impossibile che l'intelletto faccia la cosa di fuori da cui trae la specie.

Dalle cose dette è facile sapere per che l'intelletto non dice sè quando forma il verbo secondo la cosa. Imperocchè l'anima è quasi trasformata nella cosa per la specie, per la quale fa tutto ciò che fa: onde quando da essa è (l'in-

telletto) informato in atto, produce il verbo nel quale dice la cosa di cui ha la specie, e non sè. Quando poi si sforza (l'anima) di apprender se stessa; poichè non è conoscibile se non siccome l'altre cose per la specie dell'altre cose; poichè non ha bisogno della specie per intendere (giacchè questo può da sè), non ha in sè, com'è intelligente, la specie per la quale si formi il verbo di sè, ma riceve da se stessa l'intelligibile specie non di sè, ma della cosa, da cui necessariamente è informata per essere intesa, come si disse. Ove, dunque, da quella specie sia l'anima informata, immantinente intende sè; e ciò è per la riflessione, perchè questa specie ricevuta prima dalla cosa che dall'anima informata da essa, è intelligibile, nè è necessario prima formare il verbo che l'intendere, ma, quando (l'anima) abbia inteso, forma il verbo di sè; e perciò l'intendere, non di tempo, ma di natura è necessario che preceda, quando intende sè stessa; perocchè quando intende sè non fa tutto l'obietto, ma alcun che circa esso; di fatti ella veste sè, e questo è il suo verbo, quando intende se stessa; perchè quello da cui si riceve la specie non è altro da ciò a cui si termina, ma il medesimo. Ma perchè codesta è la specie della cosa e non generata dall'essenza nuda, il verbo formato intorno all'anima per la specie della cosa non è il puro verbo dell'anima, ma della cosa detta. Se poi apprendesse sè denudata d'ogni cosa, e cose simili a sè in sè generasse, questo verbo di lei sarebbe puro, non avente nulla mescolato di estraneo. Tal è il Verbo di Dio, il quale è il medesimo nella natura col Padre dicente esso Verbo. Nondimenò il verbo dell'anima, la quale in tal modo dicesse se stessa, sarebbe un accidente, e in tanto sarebbe di diversa natura dall'anima, in quanto il suo accidente sarebbe fatto da lei e intorno a lei; perocchè essa non può fare la sostanza. Ma Dio niente di diversità ha nella sua natura; perciò il Verbo suo è Dio, virtù e sostanza vera. Iddio poi, perchè tutte cose vede con unico

intuito, con un solo verbo le dice tutte; mentre noi n'abbiamo molti de'verbi per cagione dell'impotenza del nostro intelletto in intendere; e alcuni di essi nascono da altri, siccome il verbo della conclusione da'principii; alcuni poi no, siccome nelle cose che non hanno connessione scambievole, com'è manifesto della pietra e del legno; alcuni si offrono tosto all'intelligente, alcuni con maggiore, alcuni con più divino discorso. Perciò i verbi nostri hanno alcuni più, alcuni meno di cognizione; e alcuni si formano più presto e alcuni più tardi, siccome il sapere di alcune conclusioni s'acquista più tardi e più difficilmente, di alcune poi più facilmente e più presto.

E bastino queste cose dette del verbo.

NOTE.

[1] *Nisi forte quando dicit se.* Dice *forse*, perchè, anche quando il dicente dice sè stesso, la specie che il verbo riceve da lui, propriamente non è la specie di lui, ma è sempre la specie della cosa, per la quale egli intende sè come l'altre cose, secondo che verrà dimostrato più sotto.

[2] Vale a dire, per il qual verbo la nostr'anima, o la mente, mostra di esser fatta ad Immagine di Dio.

[3] *Cum phantasia sit motus factus a sensu secundum actum.* La fantasia è quella facoltà del senso, per la quale si ritengono e si riproducono le immagini delle cose sensibili. Ora, siccome l'immagine non può riceversi nè riprodursi se non preceda l'operazione del senso, perciò è detta la fantasia esser un moto prodotto dal senso secondo l'atto: oppure, come dice san Tommaso (*Delle potenze dell'anima*, Cap. IV), « perchè la fantasia è la potenza mossa dalla specie sensibile, per la quale il senso.... si fa in atto ».

[4] L'anima riceve sè in se stessa, od ha la memoria di se stessa anche quando sè non discerne, perchè ella è presente a se stessa.

[5] Quanto è al senso di questa voce *supposto*, vedi Nota 1 alla Questione intorno alla *Verità*.

[6] Anche in altro luogo (*Dell'intelletto e dell'intelligibile*) il santo Dottore dice che noi riceviamo la cognizione intellettuale dalle cose esteriori, e che l'intender nostro è secondo il moto dalle cose all'anima.

[7] Vale a dire, la specie già formata nell'intelletto possibile rimane in esso senza il lume nel quale alcun che vien inteso in atto, ossia non illustrata dall'intelletto agente.

[8] *Unumquodque enim prius salvatur in suo posteriori.* L'intelletto prima riceve la specie della cosa dalla memoria, e quindi la illustra e insieme forma il suo obietto e insieme intende (nel che consiste il verbo). Formato e inteso l'obietto, questo non viene a mancare, ma vien salvato, cioè rimane inteso non in atto, ma nell'abito dell'intelletto od intelletto possibile. *Et ideo ipsa perfectio obiecti* (cioè l'obietto già formato o compiuto) *habetur in ipso habitu intellectus....; et ibi posita est perfectio verbi etc.*

[9] *Cum sit* (intellectus) *unum agens cum quo et specie ipsa effi-*

citur unum spiritualiter in participando vitam ejus, percipit actum suum cum vult complete, quod non potest sensus; non enim indiget anima, ad hoc quod a se intelligatur specie illa, sed ad hoc ut intelligat; de se namque habet ut intelligatur, sed non quod intelligat. Il senso non può percepire il proprio atto, perchè, come si dice più sotto, per operare (*ut agat*) esso ha bisogno dell' organo, e l' organo non ritorna o riflette sopra sè stesso. Ma l' intelletto operando, cioè intendendo per la specie da cui vien informato, può percepire il suo atto, perchè e' può riflettere sopra sè stesso; e può riflettere sopra sè stesso perchè la specie forma con lui una sola e medesima cosa. Onde l'anima non ha bisogno di quella specie per essere da se stessa intesa, ma sì per intendere; chè non potrebbe l' anima intendere se non fosse informata dalla specie; ma informata che sia da questa, ella intende sè come l' altre cose da cui essa specie fu tratta. Che se l' anima avesse bisogno della specie proprio per esser intesa, non sarebbe più una sola e medesima specie quella per la quale l' anima intenderebbe sè come l' altre cose, ma due: una per la quale intenderebbe l'altre cose; l' altra per la quale intenderebbe sè stessa. Ma se ciò fosse, l'anima non potrebbe percepire compiutamente e quando volesse (*cum vult complete*) i propri atti, a cui ella uscirebbe come informata dalla specie delle cose intuite dal senso.

[10] Cioè della similitudine formata dall' atto dell' intelletto, per cui la cosa o la quiddità della cosa vien concepita, e nel che consiste il verbo.

[11] Bisogna, dunque, distinguere l' intelletto in atto per la specie da cui è informato, o l' intendere in radice, dall' atto dell' intendere o intender compiuto il quale ha sempre relazione ad un obietto in cui termini. Ora nel primo senso l' intendere precede il verbo, perchè, se no, il verbo che è l' obietto formato dall' intelletto non potrebbe da questo esser formato. Ma nel secondo senso il verbo precede l'intendere, perchè il verbo è *il termine* in cui l' atto dell' intendere stesso si compie. Se poi la specie della cosa da cui l' intelletto è informato, conducesse di per sè nella cosa stessa, questa allora sarebbe l' obietto in cui terminerebbe l' atto dell' intendere, e in tal caso l' intendere precederebbe il verbo sotto ogni rispetto; come sotto ogni rispetto (*simpliciter*) il verbo precederebbe l' intendere se seguitasse immediatamente la natura dell' intelletto (*immediate post rationem intellectus*), cioè l' intelletto come intelletto, o come non ancora informato dalla specie per cui si fa intelletto in atto

XIV.

DEGLI UNIVERSALI.

TRATTATO PRIMO

DI SAN TOMMASO D'AQUINO.

Circa gli universali fu moltiplice e di diversi filosofi l'opinione. Imperocchè certi, siccome gli Epicurei, non ponendo distinzione se non secondo il senso, dicendo il sommo bene esser la voluttà, posero nulla esser ciò che non si sente e si vede; onde dicevano che è niente l'universale. E' dicevan pure l'anima essere un certo corpo sottile, e perire col corpo. L'opinione di questi poi, perchè manifestamente improbabile e contro ogni senso ed ogni intelletto, non è necessario ribatterla; e perciò tali che così posero, furon da' filosofi appellati porci. Ma contro costoro potrebbe arguirsi così: Tutti gli uomini naturalmente desiderano di sapere, come vuole il Filosofo nel primo della *Metafisica;* ma tale desiderio non è invano; adunque accade avere la scienza: ma ogni scienza è degli universali; dunque gli universali sono. La minore si dimostra così: Quelle cose che sono infinite non ponno sapersi; se no, sarebbero finite: ma i singolari sono infiniti; [1] dunque la scienza non è di essi, ma per conseguente degli universali. Altri poi che pongono gli universali, cadono in molti inconve-

nienti; e costoro sono diversi; poichè alcuni posero che e' fossero e sussistessero fuori de' singolari e fuori dell' intelletto; e cotesti erano i platonici, capo de' quali fu Platone. Questi invero vedendo farsi una grande e continua trasmutazione e corruzione nelle cose stesse, fu indotto a porre che gli universali stavano per sè, e che erano incorruttibili, i quali chiamava idee, che certi dissero esser le cause esemplari ed effettive di queste cose singolari. Ma questa opinione la distrugge il Filosofo nel settimo della *Metafisica* e in molti altri luoghi. Onde in un libro de' *Posteriori* e' dice contro Platone, deridendolo: *Godano i generi e le specie, imperocchè son mostri.* Ora pigliamo il necessario argomento che forma Avicenna contro di lui così: L' universale che intendiamo, si predica di tutte cose inferiori, ciascuna delle quali è esso: ora tale universale che Platone poneva separato, non si predica degl' individui, nè alcuno di loro è esso: dunque o non si dee porre l'universale, o non si dee così porlo separato, come Platone lo poneva. E perciò furono alcuni che posero gli universali essere solamente nell' intelletto, tutto l' opposto della posizione di Platone; ed anche costoro diversificano. Imperocchè, alcuni posero gli universali in noi esser innati e concreti, e non divenire universali per l' azione dell' intelletto che scevera ed astrae; e sostengono la loro posizione per il detto del Filosofo nel secondo dell' *Anima,* ov' e' dice che noi intendiamo quando vogliamo; il che non sarebbe stato detto, se essi universali in noi non fossero innati, e se non presentassero sempre in atto ad essa anima. Contro di che è anche il Filosofo, per il quale e' credono di difendersi. Imperocchè, esso dice in fine del 2° de' *Posteriori,* che l' universale l' apprende il senso per la via della memoria e dell' esperienza:[1] e il Commentatore sopra il proemio intorno all'*Anima* dice, contro di loro, che l'intelletto agente fa l' universalità nelle cose stesse. Quel detto poi ch' essi

adducono in loro favore, certamente si ha da intendere così, che ciò dice il Filosofo perchè in noi è l'intelletto agente per cui è il far tutto; [3] e perciò quando vuole e' può volgersi sopra i fantasmi e illustrarli e farli intelligibili in atto. Altri poi poserò che le forme Intellettuali fluiscono nella mente nostra dall' intelletto agente. Ponevano poi l'intelletto agente non in noi, ma fuori di noi, e dicevano questo essere Iddio, ovvero alcuna Intelligenza. Contro costoro è il Filosofo nel 3° dell'*Anima*, quanto all' una cosa ed all' altra. Imperocchè dice ivi che cotesto intelletto è nell' anima nostra; e dice pure che è un lume, il quale rende i fantasmi d' intelligibili in potenza intelligibili in atto, a quel modo che la luce fa i colori visibili in atto di visibili in potenza: e così diversamente si errò circa gli universali.

Nondimeno è vera la sentenza di Aristotele, cioè che l' universale è in molte cose ed è una cosa sola fuori di molte; e si tocca in questo (libro) d' un doppio essere dell' universale; l'uno, secondochè è nelle cose; l' altro, secondochè è nell' anima. E quanto a cotest' essere che è della ragione, ha ragione di predicabile; quanto poi all' altro essere, è una certa natura, e non è l' universale in atto ma in potenza; giacchè in potenza ha che tale natura divenga universale per l' azione dell' intelletto; e perciò dice Boezio che l' universale è quando s' intende, e il singolare quando si sente; perchè quell' una e medesima natura che era singolare ed è individuata per la materia nei singolari uomini, è fatta poi universale per l' azione dell'intelletto, il quale la scevera dalle condizioni che sono il *qui* ed *ora*; onde la ragione di universale e di predicabile la riceve dall' intelletto, come si disse. E, quantunque da essa anima riceva la ragione di universale, contuttociò non è in essa secondo la sua essenza, ma secondo la sua similitudine o specie; onde anche il Filosofo dice: *Nell' anima*

non è la pietra, ma la specie della pietra. Questa similitudine poi, o specie esistente nell'anima è una sola di numero, ed è singolare. L'universalità di lei poi non è perchè è nell'anima; ma perchè vien comparata a molte cose singolari le quali si opina che l'abbiano. Adunque il giudizio di loro, quanto ad essa, è il medesimo: nè ciò è inconveniente, perchè, siccome alcun che per diversi rispetti può essere genere e specie, così alcun che per diversi rispetti può essere universale e particolare o singolare. Però essa (similitudine o specie) nel solo intelletto è singolare, ed è universale in quanto ha ragione uniforme verso tutti gl'individui che sono fuori dell'anima, inquanto è ugualmente una similitudine di tutti, conducente alla cognizione di tutti, sì come può apparire nell'esempio. Di fatti, se fosse una sola forma corporale rappresentante molti uomini, consta che quella forma o specie o figura della statua avrebbe un essere singolare proprio, secondochè avrebbe l'essere in questa materia; ma avrebbe la ragione di comunità, secondochè sarebbe comune per la rappresentazione di più cose. Quantunque poi si abbia detto che quella natura che è universale, sia, inquanto è nell'anima, una di numero, non tuttavia è necessario che l'essenza delle diverse specie, il genere delle quali è il medesimo, sia una sola; perchè l'unità del genere procede dalla stessa indeterminazione o indifferenza, non già così che ciò che è significato per il genere sia una sola essenza di numero in tutte le specie o cose diverse, alla quale sopravvenendo alcuna cosa che è la differenza, la determini, a quel modo che la forma determina la materia che è una di numero per la privazione di tutte le forme, ma perchè il genere significa le forme, non però questa o quella determinatamente che viene determinatamente espressa dalla differenza, la qual forma non è altra da quella che indeterminatamente veniva significata per il genere. Onde dice il Commentatore sopra il primo della *Meta-*

fisica, che la materia prima è detta una per la privazione di tutte le forme; ma il genere dicesi uno per la comunità delle forme significate, onde per la giunta della differenza, rimossa quella indeterminazione che era la causa dell'unità del genere, le specie rimangono per l'essenza diverse; e questo è ciò che dice Avicenna nella sua *Metafisica*: È impossibile, cioè, che una e medesima cosa di numero venga predicata di molte, talchè ciascuna sia essa. Contuttociò sembra che Boezio dica il contrario nel commento, ove dice che l'universale è così comune, che nel medesimo tempo è tutto nelle cose diverse, di cui costituisce naturalmente l'essenza; e, conciossiachè nella specie sia l'universale, questo per le sopravvenienti differenze o forme divien singolare; senza le quali naturalmente in sè sussiste, e senz'esse non permane attualmente in nessuna maniera. A questo detto poi egli adatta l'esempio della cera: come, se della cera tu faccia ora una statua d'uomo, ora di bove, adattando diverse forme alla medesima essenza che veramente rimane del tutto, questo tuttavia importa, che non nel medesimo tempo. Ma l'inconveniente che segue da codesta posizione è questo, che, se la medesima essenza del genere fosse nelle diverse specie, il medesimo animale sarebbe razionale e irrazionale.

Così adunque è manifesto che cosa si debba dire di essi universali, e come stieno, perchè in alcun modo hanno l'essere estrinseco all'anima, e in alcun modo no. Conseguentemente dico, che gli universali per ciò che sono universali, non hanno l'essere per sè nei sensibili, perchè l'universalità stessa è nell'anima, e non nelle cose in modo alcuno. Quando poi diciamo che la natura universale ha l'essere in questi sensibili o singolari, non intendiamo per questo che la natura in cui accade l'universalità, abbia l'essere in questi enti segnati. Adunque è manifesto come l'universale sia corporale, e come sia incorporale; poichè, secondo che dice Boezio,

l'incorporale e insensibile viene inteso nella semplicità di sua universalità; il corporeo e il sensibile poi sussistono per gli accidenti. Così adunque vengon dichiarate le questioni che Boezio enumera intorno agli universali.

Se poi e' possa essere, distrutti i singolari, s'ha a dire, secondo Avicenna, che sì; perchè l'universale è quello che secondo l'intelletto è impossibile che non si predichi di molte cose, ancorchè nessuna di esse abbia l'essere in effetto; sì come è fuori del singolare l'intenzione, la quale è universale per ciò che la natura di lei è ch'ella si predichi di molte cose; ma non è necessario che quelle molte cose esistano, anzi nè anc'una.

Se poi e' sia sostanza od accidente, si deve dire che per la comparazione che ha all'anima è un accidente, ed è una certa disposizione nell'anima, ed è uno degl'individui delle scienze, ovvero formazioni. Nondimeno Averroe dice sopra il primo libro intorno all'*Anima*, che l'universale è una qualità esistente nell'anima, e dico così sostanziale, che certo non è una sostanza nè un accidente, ma una cosa media; il che non sconviene. Benchè però rispetto al logico, non tuttavia rispetto al metafisico e al naturale (filosofo), ci sia mezzo tra quelle cose, come vuole il Commentatore in molti luoghi. Se, adunque, consideriamo l'universale, inquanto è universale, cioè secondochè alcuna natura ha l'intenzione d'universalità, val a dire, secondochè si considera l'animale o l'uomo come una cosa sola *in molte*, gli universali non sono sostanze, e in questo modo il Filosofo riprova circa il fine del settimo della *Metafisica*, che gli universali sieno sostanze, in quella guisa che i Platonici posero fosser sostanze l'animale e l'uomo nella loro quiddità. Imperocchè, l'animale comune e l'uomo comune non sono alcune sostanze in natura, ma questa comunità l'ha la forma dell'animale o dell'uomo secondochè è nell'intelletto; il quale riceve una sola forma comune

in molte cose, inquanto e'la sottrae da tutte le condizioni individuanti. In altro modo può considerarsi l'universale, cioè in quanto è essa natura a cui l'intelletto attribuisce la ragione d'universalità, e così gli universali, come il genere e la specie, significano le sostanze delle cose, e si predicano *in quid*.[4] Imperocchè, l'animale significa la sostanza di ciò di cui si predica, e similmente l'uomo: e questo è quel che dice il Filosofo ne' *Predicamenti*, cioè, che il genere e la specie delle prime sostanze sono le sostanze seconde. Intorno agli universali degli accidenti poi si dee ricevere altra ragione, poichè tali universali e quanto al rispetto che hanno nell'anima, e quanto al rispetto che hanno nelle cose loro inferiori, non sono sostanze, inquanto la sostanza si divide contro all'accidente, ma sono sostanza in quanto la sostanza è ricevuta in luogo dell'essenza nelle cose inferiori. Laonde, perchè gli universali accidenti sono essenziali alle cose loro inferiori, in questo modo posson dirsi sostanze.

Se poi l'universale sia prima del singolare, è da dire che l'esser prima l'universale accade in due modi, cioè l'universale in essere, e l'universale in conoscere:[5] se in essere, allora l'universale si prende per la specie, la quale è nell'anima astratta dalle condizioni materiali, che sono il *qui* ed *ora*, la forma e la figura. E così in questo modo è manifesto che prima è il singolare da cui si astrae tal forma; e così deve intendersi ciò che è detto nel libro *De anima*: *L'universale o è niente, o è posteriore.* In altro modo si considera l'universale, in quanto è una forma realmente esistente nelle cose; e ciò doppiamente. Perocchè o si riferisce all'operazione della natura, o all'intenzione: se nel primo modo, o parliamo dell'universale della specie specialissima, o di quello superiore ad essa.[6] Se del superiore, o è comparato al suo proprio singolare che mediatamente è contenuto da esso: se al proprio, come l'animale è comparato a questo animale, così prima è nell'operazione

della natura questo animale che l' animale, perchè prima l' operazione della natura termina a questo animale, che all' animale per ciò che ogni operazione è propria de' singolari. Ma inoltre, quando abbiamo questo animale, l' intelletto considerante, primachè veniamo alla forma dell'uomo, apprende la forma dell' universale in questo individuo, cioè l' animale. Ma ulteriormente, innanzichè la natura venga con l' operazione alla forma dell'uomo, precedette l' animale per la considerazione dell' intelletto, e questo animale per l' operazione della natura: e perciò se allora formiamo l' universale superiore verso il singolare non proprio, come l' animale verso quest' uomo; così nell' operazione della natura l' universale precede il singolare; e così è manifesto che cosa debba dirsi se parliamo dell' universale superiore. Se poi parliamo dell' universale inferiore, come della specie specialissima, così, quanto all'operazione della natura, il singolare precede l' universale, siccome la natura genera prima Socrate che l' uomo. Se poi riferiamo l' universale quanto all' intenzione della natura, così ancora si deve distinguere; perchè o parliamo dell' universale superiore, come del genere, o dell' inferiore, come della specie specialissima. Se parliamo dell' universale superiore, come dell' animale quanto all' intenzione universale della natura, così dico, che l' universale, cioè l' animale, e questo animale singolare suo proprio non sono intesi dalla natura; perchè se così immantinente cessasse la sua operazione in esso animale, neppure perverrebbe mai fino a Socrate; e così nulla sarebbe perfettamente generato. Se poi noi parliamo dell'universale inferiore, come della specie specialissima; conciossiachè quello sia primamente inteso dalla natura particolare, si deve dire che per l' intenzione della natura è prima l' universale che il particolare, e questo è ciò che dice il Filosofo nel secondo dell' *Anima*: Nostra virtù trovasi in tutte cose sì perfette che imperfette, come

l'animale genera l'animale, e la pianta la pianta, quantunque partecipino l'istesso esser divino secondo che possono. Di fatti, esso viene appetito da tutte le cose, e per causa di lui fanno tutto ciò che fanno secondo la natura che intende per sè all'essere divino, cioè sempiterno, si com'egli medesimo spone. Quanto all'operazione della natura, così il singolare è prima, siccome la natura genera prima Socrate che l'uomo; e così è manifesto che debba dirsi dell'universale, quanto è all'esser suo.

Se poi parliamo dell'universale, quanto alla sua cognizione, ciò può essere doppiamente; perchè c'è alcun che più noto rispetto a noi, e c'è alcun che più noto semplicemente, ossia rispetto alla natura; perchè il medesimo è più noto secondo la natura e semplicemente. Semplicemente poi sono note quelle cose, che per sè son note. Sono poi più per sè quelle che più hanno di entità, perchè qualsiasi cosa è conoscibile quanto è ente, ma più son enti quelle cose che sono più in atto; onde codeste sono più conoscibili dalla natura; non che la natura le conosca di più, ma perchè son note secondo sè e secondo la natura propria. Così adunque le specie specialissime sono più note secondo la natura, inquanto per sè esistenti ed aventi una distinta cognizione. Quello poi che è compiuto in atto, è primo per natura e posteriore di tempo: ma i generi noti sono primi rispetto a noi e posteriori rispetto alla natura, inquanto aventi una cognizione confusa in potenza. Ciò poi che è in potenza, è primo di tempo, ma posteriore per natura, si come sono i generi più universali e in potenza e più confusi, perchè gli universali contengono in sè in potenza le cose loro inferiori, e chi sa alcun che in universale, il sa indistintamente: allora poi è distinta la cognizione di ciò, quando ciascheduna di quelle cose che son contenute nell'universale in potenza, vien conosciuta in atto. Verbigrazia: chi sa l'animale, non sa il razionale se non in potenza. Prima però accade

che si sappia l'animale che l'uomo, e così dee intendersi quel detto nel primo della Fisica: *Alcun che è prima in potenza che in atto.* Secondo questo modo, adunque, onde procediamo dalla potenza all' atto, e dal più comune al meno comune, prima è rispetto a noi il sapere l'animale che l'uomo; e così s' ha da intendere quel che è detto nel primo della *Fisica,* cioè che gli universali ci sono prima noti rispetto a noi, e meno noti alla natura: i singolari poi per converso; perchè ivi e' non è ricevuto (il singolare) semplicemente, ma sotto un certo rispetto, sì com' è la specie rispetto al genere. Se poi e' sia ricevuto semplicemente, com' è ricevuto nel primo de' *Posteriori,* così si dee dire, che rispetto a noi i singolari sono più noti, secondochè la cognizione sensitiva in noi precede la intellettiva che è propria degli universali; ma gli universali sono più noti secondo la natura e secondo sè semplicemente, perchè la cognizione dell' universale è più perfetta. Gli universali poi sono intelligibili in atto, ma non i singolari, essendo materiali.

Si dee pur notare, che altro è dire l'animale in quanto animale, e l'animale in quanto universale. E similmente l'uomo, in quanto uomo, e l'uomo, in quanto specie: perchè l'animale in quanto animale, è animale solamente, e significa l'essenza semplice, la quale, quanto a sè, non è una sola, nè molte cose, nè esistente in questi sensibili nè nell'anima, nè alcuna di queste cose in potenza, ovvero in atto. Onde e'significa una certa essenza, la quale nè è universale nè particolare; e perciò dice Avicenna che la razionalità non è la differenza; e similmente l'animalità non è genere, nè l'umanità specie; e in questo modo niente è vero che si dica di lei se non che ella conviene a sè secondochè tale: onde tutto che d'altro le venga attribuito, l'attribuzione sarà falsa, com' a dire: all' uomo come uomo conviene l' *animal ragionevole*, e l'altre cose che cadono nella

definizione di lui. Però il bianco o il nero o tuttociò che è tale, il quale non è della ragione dell' umanità, non conviene all' uomo secondo che è uomo. Laonde, ove si cerchi se codesta natura così considerata possa dirsi una o più, nè l'una cosa nè l' altra si dee concedere, perchè l' una cosa e l' altra è fuori dell' intendimento dell' uomo o dell' umanità, e l' una cosa e l' altra può in lei accadere. Imperocchè, se la pluralità fosse dell' intendimento di lei, non mai la si potrebbe dir una, tuttochè sia una secondo che è in Socrate. Similmente, se fosse dell' intendimento di lei l' unità, allora sarebbe una e la medesima essenza di Socrate e di Platone, nè in più cose ella si potrebbe verificare: e, conciossiachè ad essa natura secondo l' assoluta sua considerazione non convenga essere nell' anima nè ne' singolari, è falso il dire che la natura dell' uomo, inquanto tale, abbia l'essere in questo singolare; perchè, se l'essere in questo singolare convenisse all' uomo inquanto uomo, inquanto uomo sarebbe fuori di questo singolare. Similmente, se convenisse all' uomo, inquanto uomo, non essere in questo singolare, inquanto uomo sarebbe in esso: ma vero è il dire, che l' uomo inquanto uomo non avrebbe l' essere in questo singolare o in quello, ovvero nell' anima: adunque è manifesto che la natura dell' uomo assolutamente considerata astrae da qualunque essere; così tuttavia che non venga fatta recisione d' alcuna di quelle cose: e, perchè all' umanità secondo la sua assoluta considerazione non conviene che la si predichi di Socrate, perciò la ragione di specie non conviene a lei secondo la sua assoluta considerazione, perchè della ragione dell' universalità è l' unità e la comunità. Ora alla natura umana secondo la sua assoluta considerazione non conviene nè l' una cosa nè l' altra. Imperocchè, se la comunità fosse dell' intendimento dell' uomo, allora dovunque si trovasse l' umanità, si troverebbe la comunità; il che è falso, perchè in Socrate non si trova

alcuna comunità, ma tutto ciò che è in lui, è individuato; e perciò è necessario che sia degli accidenti, i quali la seguono secondo l' essere che ha nell' intelletto; e perciò il nome di specie non si predica di Socrate, talchè si dica: Socrate è specie; il che tuttavia di necessità accadrebbe, se la ragione della specie convenisse all' uomo secondo l' essere che ha in Socrate, ovvero secondo la sua assoluta considerazione, cioè inquanto è uomo. Imperocchè tutto ciò che conviene all' uomo inquanto uomo, vien predicato di Socrate. Nell' altro modo può considerarsi secondo l' essere che ha in questo o in quello, e così di esso vien predicato alcun che per accidente per ragione di ciò in cui è; come se io dicessi che l' uomo è bianco perchè Socrate è bianco, quantunque ciò non convenga all' uomo in quanto uomo. In questo modo poi ha un doppio essere, uno ne' singolari, e l' altro nell' anima: secondo l' uno e l' altro essere seguono questa natura gli accidenti, e ne' singolari hanno un moltiplice essere secondo la diversità dei singolari. Secondo poi questo essere che ha ne' singolari, non può dirsi che la ragione di alcun genere o specie accada in alcuna natura, perchè non trovasi negl' individui secondo unità, talchè sia un che a tutti conveniente, il quale esiste come ragione universale. Resta, dunque, che la ragione del genere o della specie accade in alcuna natura secondo l' essere che ha nell' intelletto. Verbigrazia: essa natura umana nell' intelletto ha l' essere astratto da tutte le condizioni individuanti, e perciò ha un' uniforme ragione verso tutti gl' individui che sono fuori dell' anima, inquanto è essenzialmente similitudine di tutti, conducente alla cognizione di tutti inquanto sono in lui; perchè l' operazione di lui verso ogni individuo che fu ed è e sarà, è una; e comunque il primo verrà posto nell' intelletto, avrà questa depurazione, ed altro che sopravvenga non farà accrescimento. Così, dunque, è manifesto che altro è dire, l' animale in

quanto animale, e l'uomo similmente; e altro è dire l'animale in quanto universale; imperocchè l'animale, e similmente qualunqu' altro universale, è animale solamente, ed è una forma intelligibile secondo la forma che diciamo, ed è una natura, di cui può dirsi che l'essere di lei è prima che l'essere naturale, siccome il semplice è prima del composto; ed esso essere individuo di lei propriamente dicesi essere, poichè tal essere per cui è l'animale, è dell'intenzione. Esso essere con gli accidenti poi, ed esso essere di questo individuo, quantunque determinata intenzione, tuttavia viene attribuito a natura particolare. L'animale dunque, in quanto è animale, nè è genere nè specie nè individuo nè uno nè molti, quanto è da sè, benchè quell' essere venga da alcuna di quelle cose accompagnato di necessità. Nondimeno l'animale e l'uomo possono per sè esser considerati, quantunque sieno con altro che non è loro; ma l'animale, in quanto universale, non è animale solamente, ma è animale ed altro non animale: considerato in sè, è un che medio, il quale quando sia animale ed altro che non è animale, allora sarà animale in questo come parte di lui; e l'uomo similmente. Adunque l'universale per ciò che universale, è un certo che in cui accade la pluralità, ed è un certo che altro.

Dalle cose predette è già manifesto, qualmente la ragione del genere e la ragione della specie convengano ad alcuna natura, poichè non le convengono secondo la sua assoluta considerazione; nè è degli accidenti che la seguono secondo l'essere che ha fuori dell'anima, come la bianchezza, o la nerezza; ma è degli accidenti che la seguono secondo l'essere che ha nell'intelletto, e per questo modo le conviene la ragione del genere o della specie o della differenza e dell'altre intenzioni.

NOTE.

[1] *Infinito* qui si prende nel senso d'*indefinito* o *indeterminato*. Pertanto gli enti singolari o gl' individui sono infiniti in quanto il loro numero non può essere (rispetto a noi) determinato, potendo anche esistere maggiore sempre più e più; ovvero in quanto essi non ponno esser mai compresi sotto un medesimo numero come le specie, le quali perseverano sempre le medesime.

[2] *Universale venatur sensus via memoriae et experientiae.* Il senso veramente non apprende l' universale come universale, essendo il singolare l' obietto o termine suo proprio; ma con ciò si vuol dire che l' intelletto non potrebbe formare l' universale se già non gli venisse porta dal senso la materia, su cui esercitare quella sua azione, per la quale e' fa appunto, come si dice appresso, l'universalità nelle cose stesse.

[3] Vedi Nota 2 all' Opuscolo *Delle potenze dell' anima.*

[4] Si diceva predicarsi *in quid* ciò che costituisce l' essenza del soggetto, e che predicasi di esso per modo di sostantivo; siccome si predica *uomo* di Socrate, e *animale* dell' uomo.

[5] Dicesi universale in essere (*universale in essendo*) ciò, il quale, benchè uno, ha tuttavia l' attitudine di trovarsi o di esser predicato di molte cose. Dicesi universale in conoscere (*universale in cognoscendo*) ciò che parimente può esser conosciuto in molte cose.

[6] Chiamasi specie *specialissima* o *infima* quella che è tale propriamente, o che non può essere anche genere, abbracciando ella prossimamente e immediatamente gl' individui. Tale sarebbe la specie *uomo*. Al contrario della specie che è detta *media*, la quale può esser anche genere, come *animale*; perchè esso riferito al corpo è specie; riferito all' uomo è genere.

XV.

DEGLI UNIVERSALI

TRATTATO SECONDO

DI SAN TOMMASO D' AQUINO.

Poichè Aristotele dice nel primo de' *Posteriori:* La scienza è delle cose sempiterne, e di quelle che sono note e che è impossibile sieno diversamente, e queste cose sono gli universali; perciò io stimo utile narrare alcun che di essi, secondo ciò che è l'universale, affinchè conosciuta la natura di esso secondo che è, si conoscano più facilmente anche gli altri universali secondo che sono.

Dico adunque che l'universale secondo che universale comprende la prima cosa, che, quanto a sè, è nata ad essere in più cose secondo l'intenzione seconda. Chiamo poi intenzione seconda ciò che l'intelletto secondamente intende della cosa; per lo che si dee intendere che, essendo le cose materiali e particolari fuori dell'anima, ed una qualsiasi cosa essendo intelligibile secondo che è separabile dalla materia, è manifesto che la cosa secondochè è nella materia particolare non può esser intesa se non si astragga da tutte le condizioni individuanti: di fatti, la pietra non può esser intesa se per l'intelletto non venga astratta dal *quì* ed *ora* e simili condizioni. Ma poichè l'intelletto ciò che intende, l'astrae dal senso, è necessario che la pietra sia

prima conosciuta dalla virtù immaginativa o fantastica, la quale è più astratta delle rimanenti virtù sensitive. Questo poi non può essere, se non mediante alcun fantasma; però, acciocchè l'intelletto intenda la natura della pietra, è necessario che astragga la sua specie intelligibile dal suo fantasma; sicchè nell'intelletto la prima intenzione che è intorno alla pietra, è la specie della pietra che compete alla pietra secondochè pietra, e da codesta prima intenzione questa voce *pietra* è stata imposta a significare la natura della pietra che è fuori dell'anima; e ciò accade per questo, che quando l'intelletto intende la natura della pietra, la specie della pietra non è ciò che è inteso, ma ciò per cui s'intende: a quel modo che la specie del corpo nell'occhio è quella per cui la vista vede, e tale specie è quella per cui la voce significa alcun che e non lo significa: ma questo sarà manifesto in altro luogo.

È da vedere ulteriormente quando l'intelletto intenda la natura della pietra mediante la specie intelligibile, in quanto a lei non repugna l'essere in più cose; e come in secondo luogo la intenda com'è partecipabile da più cose; e come secondo il diverso modo di partecipazione così diversamente intenda. Di fatti, in quanto è partecipabile da più cose differenti per la specie, e'la intende sotto l'intendimento del genere; e se solamente è partecipabile da più cose differenti pel numero, e'la intende sotto l'intendimento della specie. Ciò poi apparirà più chiaramente più sotto; e così è manifesto che altro intendimento è intendere la pietra secondochè pietra, e altro intendimento quando l'intelletto intende la pietra secondochè vien partecipata universalmente ovvero particolarmente, e quell'intendimento è prima di quest'altro, perchè la potenza della cosa e l'abilità della cosa non sono dell'essenza del termine, sì come la potenza dell'anima non è dell'essenza dell'anima. Onde l'abilità d'essere in più cose non è dell'es-

senza dell'uomo; perchè allora l'uomo che è in Socrate sarebbe abile alla partecipazione di più cose; il che è impossibile. E perchè una qualsiasi cosa può astrarsi da ciò che non è dell'essenza di essa, perciò può intendersi senza che s'intenda partecipabile da più. Perocchè l'uomo secondochè uomo, nè è universale nè particolare, perchè, se l'uomo, secondochè uomo, fosse universale, già non potrebb'essere particolare, e se fosse particolare, non sarebbe universale secondochè uomo; a quel modo che Socrate, il quale è singolare secondochè Socrate, non potrebb'essere universale. Adunque per esso uomo è un accidente che e' sia singolare, ovvero universale.

Ma tu devi sapere che l'uomo non è detto universale, se non in quanto vien considerato universalmente. Questa considerazione poi accade nell'essere d'uomo, non secondochè è nella materia di fuori, imperocchè, secondo che è nella materia di fuori; è individualmente; e nell'uomo, secondochè è individuo, non accade l'essere universale, perchè allora l'opposto accadrebbe nell'opposto; ma solamente accade nell'uomo, secondo l'essere che ha nell'intelletto. L'universale, dunque, è una sola cosa e più cose: più in quanto è in più cose; se no e' non potrebbe predicarsi di più cose, come l'uomo nella realtà è più cose, perchè di più cose vien predicato. È poi una sola cosa nella cognizione; perchè, quantunque più cose, secondochè sono più, non costituiscano un solo intendimento, tuttavia più cose costituiscono un solo intendimento secondochè sono simili, talchè l'intendimento non può esser distinto tra cose simili in quanto son simili; e perciò l'intelletto apprende con unico intendimento l'uomo e l'asino in quanto convengono in una sola operazione, cioè la sensitiva; e se nella realtà sieno molte cose; tuttavia tale unità non si oppone a quella moltitudine: e perchè la cosa per il medesimo è ente ed uno e viceversa, perciò è necessario che

l'universale sia universale per la predetta unità; talchè la cognizione di tale natura fa che l'universale sia universale in atto, ed è un certo che formale nell'universale. Laonde è manifesto che l'intelletto fa l'universalità nelle cose, siccome dice il Commentatore, perchè quella universalità è dall'intelletto; ma perchè tale universalità piglia principio dalla cosa, perciò dice Aristotele che l'universale o è niente, o è posteriore, poichè tale universalità nella cosa è niente.

Si cerca poi se l'universale sia una sostanza, ovvero un accidente, e per questo si scioglie codesta questione; poichè, parlando dell'universale secondochè universale, è solamente nell'anima ed è un accidente; ma, parlando della cosa soggetta, si dice che alcuna volta è sostanza, e alcuna volta accidente secondo la diversità degli universali; e similmente per questo è manifesto come debba intendersi quel detto: L'universale è ciò che può esser predicato di più cose; imperocchè la seconda intenzione che è inchiusa nell'universale, formalmente è solo nell'anima. Quello poi che è nell'anima non si predica della cosa fuori dell'anima, essendo necessario che il predicato sia inerente al soggetto: ma l'universale può predicarsi secondo la natura reale, inchiusa in esso materialmente, talchè, quando si dice *l'universale vien predicato di più cose*, il senso è, che la cosa soggetta all'universalità è predicata di più cose, come l'uomo o l'asino; il che è manifesto, perchè, se l'uomo o l'asino si predicasse di più cose, come di Socrate o di Platone, secondo un che universale, allora Socrate sarebbe un universale. Resta, dunque, che solo quella natura soggetta sia universalmente predicata. Imperocchè fu detto, benchè l'uomo nella cosa di fuori sia particolare, nondimeno ciò accade in lui secondo che l'uomo potrà esser considerato senza questo, cioè che e' sia particolare; e così l'uomo è in più cose e vien predicato di più cose; non tuttavia è un sol uomo nel numero, ma uno nella specie; imperocchè l'uomo

che si predica di Socrate è il medesimo che Socrate, e quello che vien predicato di Platone, è il medesimo che Platone, essendo il predicato inerente al soggetto, ed essendo impossibile che una sola cosa di numero sia in più cose pel numero differenti, benchè l'uomo non si predichi di Socrate secondo che è particolare. Di che la ragione si è, perchè il medesimo termine predica ciò che significa: dunque come significa, così predica. Ora questo termine *uomo* significa la natura umana senza ogni partecipazione e particolare ragione; dunque così la predicherà. Tuttavia non la predica così universalmente, perchè, siccome fu detto di sopra, l'intendimento dell'uomo secondochè uomo è altro dalla sua universalità. Ma una cosa è da avvertire, cioè che quando si dice *vien predicata la cosa soggetta all' intenzione seconda*, non si dee intendere che quella cosa sia così soggetta all'intenzione, che sia in essa come l'accidente nel soggetto: in quella guisa che il soggetto della scienza non dicesi soggetto in questo modo, cioè che la scienza sia in esso come in soggetto, ma sì in esso come in obietto. Di fatti, la scienza non è nello scibile, ma in chi sa; onde, propriamente parlando, non si dice il soggetto, ma l'obietto della scienza; e similmente la cosa soggetta a quell' intenzione non dicesi propriamente soggetta, ma opposta (*od obietto*).

Da ciò è manifesto quando l'universale è uno, e quando non è uno. Perocchè non è uno nella sostanza, conciossiachè e' raccolga in sè l'accidente, cioè l'intenzione seconda, e la cosa fuori dell'anima, la qual cosa alcuna volta è un accidente, come la *bianchezza*; alcuna volta una sostanza, come l'*uomo*: nè è uno *per accidens*, o accidentalmente, essendo l'accidente nel soggetto. È adunque uno l'universale per l'unità della cognizione, talchè, quanto alla ragione dell'universale, non si ricerca se non quella unità razionale; e per questo dice Aristotele che è una sola

cosa in molte cose, cioè il cognito. Come un sol cognito sia in molte cose, e' si disse. Onde nessuno può dire che l' universale sia uno per la relazione, conciossiachè le seconde intenzioni non si riferiscano alle cose, ma piuttosto a sè stesse scambievolmente, come la specie dicesi specie rispetto al genere, e non rispetto alla natura opposta. Ciò poi apparirà meglio più sotto: e da questo è manifesto essere impossibile che una sola e medesima scienza determini dell' universale per sè quanto a quelle due nature chè inchiude, ma piuttosto dell'uno per sè, e dell' altro per accidente. Adunque la Logica quando considera l' universale, non lo considera quanto alla natura soggetta per sè, perchè non considera l' uomo in ciò che uomo, ma in ciò che è specie; e così degli altri animali: e perciò la Logica versa principalmente intorno alle seconde intenzioni. Ma perchè le seconde intenzioni si ricevono principalmente dalle proprietà delle cose mediante le intenzioni prime, siccome si vide, perciò dice Avicenna nel primo della sua *Metafisica* che la Logica è intorno alle seconde intenzioni aggiunte alle prime; e così è manifesto che il logico non considera la cosa soggetta per se stessa. L' altre scienze poi considerano l' universale quanto alla cosa soggetta, imperocchè il filosofo naturale non considera il corpo mobile in quanto genere, ma in quanto mobile corpo, e la musica non considera il suono in quanto accidente, ma in quanto così. Di che è manifesto che tali scienze non considerano l' universale sotto la prima ragione dell' universale; conciossiachè non considerino quello che fa formalmente l' universale, ma son dette considerare l' universale, perchè considerano le cose non come particolari, ma come singolari.

Ma tu devi sapere, siccome una sola intenzione è genere e specie per diversi rispetti, così una sola intenzione è universale e singolare rispetto a cose diverse. Imperoc-

chè, per questo alcuna intenzione è universale, in quanto ha relazione a molte cose, come l'intenzione d'uomo che è nell'anima, la quale, perchè vien comparata a molte cose, perciò è universale; e benchè sia così, tuttavia tale intenzione è nell'anima, ed è un che singolare, perchè una qualsiasi cosa è ricevuta nell'altra secondo il modo del ricevente, e non secondo il modo della cosa ricevuta. Conciossiachè, dunque, l'anima sia singolare, come in altro luogo sarà dichiarato, è necessario che tutto ciò che è ricevuto nell'anima, sia ricevuto singolarmente, e sia, rispetto a lei, singolare: tuttavia per cagione di questo non segue che tale intenzione non sia intelligibile, imperocchè la singolarità per ciò che è singolarità non impedisce l'azione dell'intelletto; se no, le Intelligenze essendo singolari, non potrebbono essere intese; il che è falso. Nè io voglio che la singolarità sia intelligibile per ciò che è singolarità; perchè allora Socrate sarebbe intelligibile: adunque in lei in quanto tale accade che sia così o così; dunque non si oppone all'azione dell'intelletto, se non quando sia con la materia: ma quando venga sceverata dalla materia, sarà intelligibile. Ora poi l'intenzione che è nell'anima è immateriale, ed è necessario che sia in lei per il modo di essa, come di sopra fu detto. E benchè l'anima intenda le cose materiali immaterialmente, nondimeno intende che le sono materialmente; perchè se no ella non intenderebbe le nature loro materiali, come ciò apparirà più manifesto altrove. E per questo è manifesto come deve intendersi quella parola di Boezio, che dice: Tutto quello che è, è perchè è uno di numero; lo che è chiaro nei particolari: ma negli universali alcuni negarono, e alcuni dissero che l'universale fosse uno di numero per la numerosità dell'essenza; ma questo è falso. Imperocchè, non si ricerca all'unità dell'universale l'unità dell'essenza, poichè il genere non dice essenza una, ma più, sì come

sarà manifesto nel seguito; ma l'universale dicesi uno di numero, perchè una sola di numero è rispetto all'anima quella intenzione che è nell'anima, la quale fa che l'universale sia universale, come si disse.

Non si dee ora lasciar d'investigare, se sia necessario che qualunque cosa soggetta all'universalità sia fuori dell'anima, o no. Ad intendere le quali cose bisogna sapere, che Avicenna nel quinto della sua Metafisica dice che l'universale è detto in tre modi. In primo luogo dicesi universale secondochè si predica di molte cose in atto, così che in molte si ritrova, come *uomo*. In secondo luogo dicesi universale quello che può essere predicato di molte cose, ma che tuttavia non vien predicato in atto, nè è in molte cose, nè in alcun modo fuori dell'anima, come la casa ottagona, la quale è solo nella mente dell'artefice. Finalmente dicesi universale quello che non è in più, ma in un solo individuo; pure non gli repugna l'essere in più, come il sole e la luna e simili. A intelligenza di che si ha da sapere, che certe cose hanno l'essere da natura, e certe dall'arte, come le artificiali. Ma delle cose naturali noi non possiamo aver cognizione se non preesistano; e la ragione si è, perchè la nostra scienza è causata da esse ed è posteriore ad esse, poichè il nostro intelletto non le intende se non per le similitudini loro. La similitudine della cosa poi è posteriore ad essa cosa, ed acciocchè sia l'effetto, è necessario che preesista la causa. Dal che segue che, distrutte le cose, la scienza vien distrutta; e non vale il dire, che le similitudini rimasero nell'anima, imperocchè la scienza non è intorno a quelle similitudini, ma intorno alle cose, di cui sono quelle similitudini. E, quanto a questo, dico che, se la scienza sia intorno alle similitudini delle cose, segue eziandio che distrutte le cose sia distrutta la scienza; di che la ragione è, perchè la scienza è de' veri. Or poi la similitudine dicesi vera, perchè veramente rappresenta la

cosa, siccome è. Ora la similitudine delle cose esistenti, della cui ragione è che sieno fuori dell'anima, le rappresenta come esistenti; se no, non sarebbe similitudine vera. Or si ponga che la cosa fuori dell'anima sia distrutta: se le similitudini che prima rappresentavano la cosa, rimangono le medesime e rappresentano siccome prima, tal rappresentazione è falsa, poichè rappresentano cose esistenti, le quali non esistono. E se tu dici che non rimangono le medesime similitudini siccome prima, ovvero non rappresentano nel medesimo modo siccome prima, allora segue che non rimane la medesima scienza di prima, e così segue che, distrutte le cose, venga distrutta la scienza, cioè la scienza di quelle cose. E questo è quel che accenna Aristotele nel libro de' *Predicabili*, ove e' dice che, distrutte le prime sostanze, è impossibile che rimanga alcuna dell' altre cose, cioè degli universali o seconde sostanze. Gli universali poi sono i subietti delle scienze, e, distrutti i subietti delle scienze, vengono distrutte anch'esse. Adunque ecc. Ma delle cose artificiali non è così; imperocchè, distrutte esse, non è necessario che sia distrutta la scienza loro. La ragione di questo si è, perchè la specie della cosa artificiale che è nell'anima, è il principio della cosa artificiale che è fuori dell'anima, talchè la scienza dell'artefice è causa delle cose artificiali: distrutto poi il causato, non è necessario che la causa sia distrutta; perciò poteva l'artefice avere la cognizione della cosa artificiale senza che la cosa artificiale sia in effetto; perchè conosciuta la causa è conosciuto l'effetto: potrà poi avere appresso di sè la similitudine della casa che abbia tanti angoli, perchè ella può ritrovarsi in più cose. E se in nulla si ritrovi, di quale l'artefice avrà la scienza? Laonde è manifesta la soluzione della questione proposta, che non è necessario che tutte le cose le quali sono soggette alle seconde intenzioni, sieno fuori dell'anima. Imperocchè, quantunque nelle

cose naturali le si richiedano, nelle artificiali però non è necessario, e generalmente in tutte le cose che sono dall'intelletto, non ponno le seconde intenzioni essere soggette ad altre seconde intenzioni, sì come il sillogismo è genere, ovvero la specie è accidente, l'accidente è genere; ciò è secondo che diversamente vien comparato, imperocchè la specie benchè sia specie del genere, nondimeno rispetto all'anima è accidente. E similmente dell'altre intenzioni seconde. E tuttavia han solamente l'essere nell'anima, siccome è manifesto dalle cose precedenti. E da ciò apparisce come incertitudinalmente la Logica è scienza; perchè essa tra tutte l'altre scienze è la più incerta; ciò è, perchè la certezza della scienza dipende dalla certezza del soggetto. Di fatti, la Metafisica dicesi certissima perchè ha il soggetto certissimo, come l'ente in quanto ente; e i primi principj certissimi son pur noti: ma tra tutti i soggetti delle scienze debolissimo e incertissimo è il soggetto della Logica, perchè una qualsiasi cosa quanto ha di entità, tanto ha di verità e di certezza, come dice Aristotele nel secondo della *Metafisica*. Ora poi le seconde intenzioni hanno solo l'essere nell'anima e dall'anima; onde segue che hanno un debolissimo essere. Imperocchè, tra tutti i generi di enti, gli enti che sono nell'anima partecipano meno dell'entità, com'è manifesto in molti luoghi da Aristotele, ed altrove sarà dichiarato: adunque e' partecipano meno della verità. E perchè la loro certezza è la verità, non può sapersi appieno, se non per le prime intenzioni; imperocchè non mai sarebbe stata conosciuta l'intenzione d'uomo, che è la specie, se già non si fosse conosciuto che l'uomo, secondochè inteso, era partecipabile da più uomini differenti solamente di numero, da cui l'anima riceve questa intenzione che è la specie; perciò è impossibile che uno sappia la Logica, se non sia già sciente ed esperto nell'altre scienze, e specialmente nella Metafisica; la quale in qualsiasi ente,

in quanto tale, fa la dimostrazione, alla qual dimostrazione il logico in quanto tale non aggiunge. Pur nondimeno, perchè tali seconde intenzioni sono comuni in tutti gli enti, perciò la Logica è comune a tutte le scienze, e può arguire in qualunque scienza; di fatti, le seconde intenzioni conducono alla cognizione delle prime, in quanto son fondate in esse, talchè per codesta intenzione che è la specie, possono conoscer l'uomo non in quanto uomo, ma in quanto vien predicato di più cose differenti pel numero; e così per altre intenzioni altre specie d'altre scienze. Ma, poichè tali seconde intenzioni si applicano alle cose abestrinseco, perchè dall'anima, ed accadono nelle cose, perciò per loro può soltanto arguire probabilmente. Imperocchè, siccome si farà manifesto ne' *Topici*, arguire probabilmente è notificare la cosa per le cose accidentali, e per le proprietà comuni. Laonde è manifesto che, poichè gli accidenti conferiscono gran parte a conoscere il che cos'è, e gli accidenti proprii come proprii li notifica il logico, come apparirà dal capitolo *Del proprio*, perciò la Logica dovrebbe ridursi all'altre scienze; e questo è manifesto che la logica fa noto di tutti gli enti in comune probabilmente; la nostra cognizione poi comincia dalle cose più comuni a venire alle meno comuni, come dice Aristotele nel primo della *Fisica;* talchè noi verremo all'essenza della cosa per la cognizione degli accidenti, la quale comincia dal senso, di cui gli accidenti sono l'obietto. Perciò la Logica deve impararsi prima di tutte l'altre scienze, acciocchè da essa come da preesistente cognizione nell'altre scienze si proceda.

XVI.

ITINERARIO DELLA MENTE IN DIO

DI SAN BONAVENTURA

DA BAGNOREA.

PROEMIO.

In sul principio io invoco il primo Principio onde tutte le illuminazioni discendono come da quel padre dei lumi, da cui ogni buon dato deriva ed ogni dono perfetto (*Jacob.*, I), cioè il Padre eterno per mezzo del suo Figliuolo Signor nostro Gesù Cristo, affinchè per la intercessione della santissima Vergine Maria genitrice del medesimo Dio e Signor nostro Gesù Cristo, e del beato Francesco duce e padre nostro, illumini gli occhi della nostra mente a dirigere i nostri passi nella via di quella pace che supera ogni senso. La qual pace evangelizzò e concedette il Signor nostro Gesù Cristo, della predicazione del quale fu ripetitore il padre nostro San Francesco che pace annunziava nel principio e nel fine di ogni sua predica, che pace desiderava in ogni salutazione, ed alla estatica pace sospirava in ogni contemplazione, come cittadino di quella Gerusalemme, di cui dice quell'uomo di pace che era pacifico con quelli che odiavano la pace (*Ps.* CXIX, 6): *Domandate quelle cose che sono utili alla pace di Gerusalemme* (*Ps.* CXXI, 6). Imperocchè, e'sapeva che il trono di Salomone non era se non nella pace, stando scritto: *Nella pace è la sua sede*, *e la sua abi-*

tazione in Sionne (*Ps*. LXXV, 2). Mentre pertanto ad esempio del beatissimo padre nostro Francesco io anelo di cercare con lo spirito questa pace, io peccatore che nel luogo di quel padre beatissimo dopo il suo transito succedo, per ogni cosa indegno, settimo nel general ministerio dei Frati, accadde che, per volere divino, nell'anno trentesimoterzo dopo il transito di esso beato padre, ritirandomi al monte dell'Alvernia, come a luogo quieto, col desiderio di cercare la pace dello spirito, e trovandomi lì mentre stavo pensando ad alcune mentali ascensioni in Dio, tra l'altre cose mi occorse quel miracolo, che nel predetto luogo accadde allo stesso beato Francesco, della visione cioè d'un Serafino alato a guisa di Crocifisso. Nel considerare la qual cosa subito mi parve, che quella visione ne mettesse dinanzi la sospensione in contemplando di esso padre nostro, e la via per la quale si perviene ad essa. Imperocchè, per quelle sei ali bene si possono intendere le sei sospensioni d'illuminazioni, per le quali l'anima come per certi gradi e viaggi si dispone a passare alla pace per gli estatici eccessi della sapienza cristiana. La via poi non è se non per l'ardentissimo amore del Crocifisso, il quale talmente Paolo rapito al terzo cielo trasformò in Cristo (II *Cor*., XII), ch'ei diceva: *Con Cristo io son crocifisso. E vivo, non già io, ma vive in me Cristo* (*Gal*., II). Il quale pure assorbì la mente di Francesco per guisa che la mente si manifestò nella carne, quando le sacratissime stimate della passione egli portò per due anni nel proprio corpo innanzi di morire.

L'effigie adunque delle sei ali serafiche insinua sei illuminazioni a modo di scala, le quali cominciano dalle creature e conducono sino a Dio, al quale nessuno entra direttamente se non mediante il Crocifisso. Imperocchè, *chi non entra per la porta nell'ovile, ma vi sale altronde, costui è ladro ed assassino* (*Ev. Joan*., X, 1). Ma se alcuno entrerà per la porta, entrerà ed uscirà e troverà pascoli. Perciò dice

Giovanni nell'*Apocalisse: Beati coloro che lavano le loro vestimenta nel sangue dell'agnello, affine di aver diritto all'albero della vita, ed entrare per le porte nella città* (*Apoc.*, XXII, 14). Quasi dicesse, che per la contemplazione non può entrare nella suprema Gerusalemme, se e' non entri per il sangue dell'agnello come per la porta. Perocchè e' non è disposto in alcun modo alle divine contemplazioni che conducono ai mentali eccessi, se non sia con Daniele *uomo di desiderii* (*Dan.*, IX): ora i desiderii in noi s'infiammano doppiamente, cioè per il grido dell'orazione, la quale fa ruggire dal gemito del cuore, e per lo splendore della speculazione, onde la mente direttissimamente e intentissimamente si volge a' raggi della luce. Adunque al gemito dell'orazione mercè Cristo Crocifisso, per il sangue del quale siamo purgati dalle bruttezze de' vizj (*Heb.*, I), primamente certo io invito il lettore, affinchè per avventura non creda che gli basti la lettura senza l'unzione, la speculazione senza la divozione, l'investigazione senza l'ammirazione, la circonspezione senza l'esultanza, l'industria senza la pietà, la scienza senza la carità, l'intelligenza senza l'umiltà, lo studio senza la divina grazia, lo specchio senza la sapienza divinamente inspirata. Pertanto a' prevenuti dalla divina grazia umili e pii, a' compunti e devoti, agli unti dell'olio della divina letizia, agli amatori della divina sapienza e dal desiderio di lei infiammati, a coloro che vogliono darsi a magnificare Iddio, amarlo ed anche gustarlo, io propongo le sottoposte speculazioni, insinuando che poco o nulla è lo specchio esteriormente proposto, se terso e pulito non sia lo specchio della mente nostra. Esercitati adunque, o uomo di Dio, allo stimolo della coscienza che rimorde, prima di levar gli occhi ai raggi della sapienza rilucenti nello specchio di lei, affinchè per avventura tu non cada dalla stessa speculazione de' raggi in una fossa di tenebre più profonda. È piaciuto poi distinguere il trattato

in sette capitoli, premettendo i titoli a più facile intelligenza delle cose da dire. Prego pertanto che più si abbia il pensiero all'intenzione dello scrivente che all'opera; più ai sensi de' detti, che al ragionare incolto; più alla verità, che alla leggiadria del dire; più all'esercitazione degli affetti, che alla erudizione dell'intelletto.[1] Per ottenere la qual cosa, non si ha da trascorrere così così la serie di queste speculazioni, ma lunghissimamente ruminare.

Capitolo I.

De' gradi d'ascensione in Dio, e della speculazione di esso per i vestigi suoi nell'universo.

Beato l'uomo che riceve ajuto da te; ei nella valle di lacrime dispose in cuor suo le ascensioni fino al luogo che egli si fece (*Psal.* LXXXIII, 6). Essendo la beatitudine nient'altro se non la fruizione del sommo bene, e il sommo bene essendo sopra noi, nessuno può divenire beato se non ascenda sopra sè stesso, non con ascensione corporale, sibbene con ascensione cordiale. Ma sopra noi elevar non ci possiamo, se non per una virtù superiore che ci elevi. Imperocchè, comunque i gradi interiori sieno disposti, non è fatto nulla se il divino ajuto non ne accompagni. Ora il divino aiuto accompagna coloro, che chiedono di cuore umilmente e divotamente, e questo è sospirare ad esso in questa valle di lacrime; lo che si ottiene per mezzo di fervente orazione. L'orazione adunque è madre ed origine dell'azione su in Dio. Perciò Dionigi nel libro *Della mistica Teologia* (Cap. 1), volendo istruirci agli eccessi mentali, in primo luogo premette l'orazione. Preghiamo, adunque, e diciamo al Signore Iddio nostro: *Conducimi, o Signore, nella tua via, ed io camminerò nella tua verità; si rallegri il cuor mio in temendo il tuo nome* (*Psal.* LXXXV, 10). In questa orazione

orando, siamo illuminati a conoscere i gradi della divina ascensione. Imperocchè, secondo lo stato di nostra condizione, essendo la stessa università delle cose scala ad ascendere in Dio; e tra le cose, alcune essendo vestigio, alcune immagine, alcune corporali, alcune spirituali, alcune temporali, alcune eterne, e per ciò alcune fuori di noi, alcune entro di noi; affinchè perveniamo a considerare il primo principio che è spiritualissimo ed eterno e sopra noi, è necessario che noi passiamo per lo vestigio, che è corporale e temporale e fuori di noi; e questo è un esser condotti nella via di Dio. Anche, è necessario che noi entriamo nella mente nostra che è l'immagine di Dio eterna e spirituale e dentro noi, e questo è un camminare nella verità di Dio. Anche, è necessario che noi trascendiamo all'eterno spiritualissimo e sopra noi, risguardando al primo principio; e questo è rallegrarsi nella notizia di Dio e nella reverenza della maestà. Questo è adunque il viaggio dei tre giorni nella solitudine (*Exo.*, III). Questa è la triplice illuminazione di un sol giorno; e la prima è come il vespero, la seconda come il mattino, la terza come il mezzodì. Questa riguarda la triplice esistenza delle cose, cioè nella materia, nella intelligenza e nell'arte divina, secondo la quale fu detto, sia fatto, fece, e fu fatto. Questa anco riguarda la triplice sostanza in Cristo che è scala nostra, cioè la corporale, la spirituale e la divina.

Secondo questo triplice progresso, la mente nostra ha tre aspetti principali. Uno è alle cose corporali esteriori, secondo il quale si chiama animalità o sensualità; l'altro dentro sè e in sè, secondo cui diecsi spirito; il terzo è sopra sè, secondo il quale mente[1] si appella. Per le quali cose tutte ha da disporsi ad ascendere in Dio, affinchè in esso ami con tutta la mente, con tutto il cuore e con tutta l'anima; nel che consiste la perfetta osservanza della legge, e insieme la sapienza cristiana.

Ma poichè ciascuno dei predetti modi è doppio, secondochè accade di considerare Iddio come *alfa* ed *omega*;[3] o in quanto accade di vedere Iddio in ciascheduno de' predetti modi, come per ispecchio, e in ispecchio; o perchè ciascuna di codeste considerazioni ha da esser mista con l'altra a sè congiunta, e ha da esser considerata nella sua purezza; ne viene di necessità, che questi tre gradi principali montino fino a sei; talchè, siccome Dio in sei giorni compì l'universo mondo, e nel settimo si riposò, così per sei gradi d'illuminazioni succedentisi l'una all'altra venga il piccolo mondo[4] ordinatissimamente condotto alla quiete della contemplazione. In figura della qual cosa per sei gradi si ascendeva al trono di Salomone (3 *Reg.*, X); i Serafini che vide Isaia, avevano sei ali (*Isa.*, VI); dopo sei giorni Iddio chiamò Mosè di mezzo alla caligine (*Exo.*, XXIV); e Cristo dopo sei giorni, com'è detto in *Matteo*, condusse i Discepoli al monte, e dinanzi ad essi si trasfigurò (*Matt.*, XVII, 1, 2).

Secondo adunque i sei gradi d'ascensione in Dio, sei sono i gradi delle potenze dell'anima, pe' quali ascendiamo dalle infime cose alle somme, dalle esteriori alle intime, dalle temporali all'eterne; cioè i sensi, l'immaginazione, la ragione, l'intelletto, l'intelligenza, l'apice della mente, ossia la scintilla della sinderesi.[5] Questi gradi li abbiamo in noi inseriti per natura, deformati per la colpa, riformati per la grazia; da purgare per la giustizia, da esercitare per la scienza, da perfezionare per la sapienza. Secondo anche la prima instituzione della natura, l'uomo fu creato abile alla quiete della contemplazione, e perciò lo pose Iddio nel Paradiso delle delizie (*Genes.*, II). Ma, allontanandosi dal vero lume al bene commutabile, divenne incurvato egli per propria colpa e tutta la sua progenie per l'originale peccato. Il quale infettò doppiamente l'umana natura, cioè la mente coll'ignoranza, e la carne con la concupiscenza;

talchè l'uomo accecato ed incurvato siede nelle tenebre, e non vede lume di cielo se nol soccorra la grazia con la giustizia contro la concupiscenza, e la scienza con la sapienza contro l'ignoranza; lo che si ottiene per mezzo di Gesù Cristo, *il quale da Dio è stato fatto per noi sapienza e giustizia, e santificazione e redenzione* (I *Cor.*, I, 30). Il quale, essendo la virtù e la sapienza di Dio, essendo il Verbo incarnato pieno di grazia e di verità, fece la grazia e la verità; cioè infuse la grazia della carità, la quale, quando che sia da un cuor puro, da una coscienza buona e da una fede non finta (I *Tim*., I, 5), rettifica tutta l'anima, secondo il triplice sopraddetto aspetto di essa. Nella scienza della verità ne ammaestrò secondo il triplice modo della teologia, simbolica cioè, propria e mistica, affinchè per la simbolica si usi rettamente de' sensibili, per la propria rettamente degl'intelligibili, per la mistica siamo rapiti a soprammentali eccessi.

Chiunque pertanto vuol ascendere in Dio, è necessario che, schivata la colpa che deforma la natura, eserciti le sopraddette naturali potenze alla grazia riformante, e questo per mezzo dell'orazione; alla giustizia purificante, e questo nella conversazione; alla scienza illuminante, e questo nella meditazione; alla sapienza perfezionante, e questo nella contemplazione. Ora, siccome alla sapienza nessuno viene se non per la grazia, la giustizia e la scienza, così alla contemplazione nessuno viene se non per una meditazione perspicua, conversazione santa ed orazione devota. Adunque, siccome la grazia è il fondamento della rettitudine della volontà e della illustrazione perspicua della ragione, così in primo luogo noi dobbiamo orare, dipoi santamente vivere; in terzo luogo intendere agli spettacoli della verità e, intendendo, gradatamente ascendere, sino a tanto che si pervenga al monte sublime, ove si vegga il Dio degli Dii in Sionne (*Ps*. LXXXIII, 7).

Poichè adunque prima è il salire che il discendere nella scala di Giacobbe, il primo grado d'ascensione noi lo collochiamo in fondo, proponendoci tutto questo mondo sensibile come specchio, per cui trapassiamo a Dio artefice sommo, affinchè siamo i veri Ebrei passanti dall'Egitto alla terra a' Padri ripromessa, e siamo Cristiani passati con Cristo di questo mondo al Padre, e siamo amatori della sapienza, che invita e dice: *Venite a me voi tutti che mi desiderate, e saziatevi de' miei frutti* (*Ecclesias.*, XXIV, 26). *Imperocchè da tanta bellezza anco della creatura potrà visibilmente conoscersi il Creatore di queste cose* (*Sap.*, XIII, 5). Riluce poi la somma potenza, sapienza e benevolenza del Creatore nelle cose create, secondochè in tre modi il senso della carne vien manifestando al senso interiore. Imperocchè il senso della carne o serve all'intelletto razionabilmente investigante, o fedelmente credente, o intellettualmente contemplante. Il contemplante considera l'esistenza attuale delle cose, il credente il loro corso abituale, il raziocinante la loro potenziale precellenza.

Nel primo modo l'aspetto del contemplante che considera le cose in sè stesse, vede in loro peso, numero e misura. Il peso, quanto al sito ove sono inclinate; il numero per cui sono distinte; e la misura per cui sono limitate. E per questo vede in esse il modo, la specie e l'ordine, non che la potenza, la virtù e l'operazione; onde può siccome da vestigio sorgere a intendere la potenza, la sapienza e la bontà immensa del Creatore.

Nel secondo modo l'aspetto del fedele che considera questo mondo, ne attende l'origine, il corso e il termine. Imperocchè per la fede crediamo che i secoli furon formati per mezzo della parola di vita [6] (*Heb.*, XI, 3); per la fede crediamo che i tempi delle tre leggi, cioè di natura, di scrittura e di grazia [7] si succedessero e ordinatissimamente sieno decorsi; per la fede crediamo che il mondo al finale giudizio

dovrà terminare. Nella prima cosa avvertiamo la potenza, nella seconda la provvidenza, nella terza la giustizia del sommo principio.

Nel terzo modo l'aspetto del raziocinante che investiga, vede che alcune cose sono soltanto, alcune che sono e vivono, ed alcune che sono, vivono e discernono. E vede che le prime certamente sono minori, le seconde mediane, le terze migliori. Vede ancora esservene alcune solamente corporali, alcune in parte corporali, in parte spirituali;[8] onde avverte esservene alcune meramente spirituali come migliori e più degne dell'une e dell'altre.[9] Contuttociò vede alcune essere mutabili e corruttibili, come le terrestri, alcune mutabili e incorruttibili, come le celesti; onde avverte esserne alcune immutabili e incorruttibili, come le sopraccelestiali. Pertanto da queste visibili cose si eleva a considerare la potenza, la sapienza e la bontà di Dio, com'ente, vivente e intelligente, meramente spirituale e incorruttibile e intrasmutabile. Questa considerazione poi si allarga secondo la settiforme condizione delle creature, la quale è un testimonio settiforme della divina potenza, sapienza e bontà, ove si consideri di tutte cose l'origine, la grandezza, la moltitudine, la bellezza, la pienezza, l'operazione e l'ordine. Imperocchè, l'origine delle cose secondo la creazione, la distinzione e l'ornato, quanto all'opere de'sei giorni, predica la divina potenza che tutte quante le produce dal nulla, la sapienza che tutte lucidamente le distingue; e la bontà che tutte liberalmente le adorna. La grandezza delle cose poi, secondo la mole della lunghezza, larghezza e profondità, secondo l'eccellenza della virtù che lungamente, largamente e profondamente si estende, com'è manifesto nella diffusione della luce, secondo l'efficacia dell'operazione intima continua e diffusa, siccom'apparisce nell'operazione del fuoco, indica manifestamente la immensità della potenza, sapienza e bontà del trino Dio, il quale per la potenza,

presenza ed essenza trovasi incircoscitto in tutte le creature. Ma la moltitudine delle cose secondo la diversità generale, speciale e individuale, nella sostanza, nella forma o figura e nell' efficacia, insinua e mostra manifestamente oltre ogni umana estimazione l'immensità de' tre anzidetti attributi in Dio. La bellezza delle cose poi, secondo la varietà dei lumi, delle figure e de' colori, nei corpi semplici, misti ed anche complessionati, sì come nei corpi celesti e nei minerali, sì come nelle pietre e nei metalli, nelle piante e negli animali, evidentemente proclama le tre cose predette. E la pienezza, secondochè la materia è piena di forme secondo le ragioni seminali, la forma piena di virtù secondo l'attiva potenza, la virtù piena di effetti secondo l'efficienza, dichiara manifestamente lo stesso. L'operazione moltiplice, secondochè è naturale, artificiale e morale, con la sua moltiplicissima varietà mostra l'immensità di quella virtù, arte e bontà, la quale veramente è a tutte le cose cagione dell'essere, ragione dell' intendere e ordine del vivere. L'ordine poi secondo la ragione della durata, situazione ed influenza, cioè per l'anteriore e il posteriore, per il superiore e l'inferiore, per il più nobile e il più ignobile, nel libro della creatura insinua manifestamente il primato del primo principio, quanto alla infinità della potenza. L'ordine delle divine leggi, de' precetti e de' giudizj, nel libro della Scrittura l'immensità della sapienza. L'ordine de' divini Sacramenti, de' benefizj e retribuzioni nel corpo della Chiesa poi l'immensità della bontà; sicchè esso ordine ci conduce evidentissimamente nel primo e sommo, potentissimo e sapientissimo ed ottimo. Chi adunque non è illustrato da tanti splendori delle cose create, è cieco; chi non si sveglia a tanti gridi, è sordo; chi per tutti questi effetti non loda Iddio, è muto; chi a tanti indizj non avverte il primo principio, è stolto.

Apri dunque gli occhi, le spirituali orecchie appresta,

sciogli le tue labbra ed applica il cuor tuo per vedere in tutte le creature il tuo Dio, per udirlo, laudarlo, amarlo, adorarlo, magnificarlo ed onorarlo, affinchè per avventura non ti si levi contro tutto l'universo. Imperocchè, per questo tutta la terra pugnerà contro gl'insensati, e per lo contrario sarà materia di gloria a' prudenti, i quali secondo il Profeta posson dire: *Tu mi hai rallegrato, o Signore, con le cose fatte da te, e nelle opere delle tue mani io esulto* (*Ps.* XCI, 4). *Quanto sono magnifiche, o Signore, le opere tue; tutto hai fatto con sapienza, e la terra è piena di tue ricchezze* (*Ps.* CIII, 24).

CAPITOLO II.

Della speculazione di Dio ne' suoi vestigi in questo mondo sensibile.

Ma poichè circa lo specchio dei sensibili non solamente accade che si contempli Dio per essi come per vestigi, ma ancora in essi in quanto è in loro per l'essenza, potenza e presenza, e questo considerare è più sublime che il precedente; perciò tale considerazione tiene il secondo luogo, come il secondo grado di contemplazione, per il quale dobbiamo esser condotti a contemplare Dio in tutte le creature, le quali entrano alla mente nostra per via dei sensi corporali.

Per tanto è da notare che questo mondo sensibile, che è detto macrocosmo, cioè mondo maggiore, entra all'anima nostra che è chiamata microcosmo, cioè mondo minore,[10] per le porte de' cinque sensi, secondo l'apprensione, la dilettazione e la giudicazione di essi sensibili. Il che è manifesto così. Imperocchè in quello sono certe cose che generano, certe che son generate, e certe che reggono queste e quelle. Le cose generative sono i corpi semplici, cioè i corpi celesti e i quattro elementi.[11] Chè dagli elementi per la

virtù della luce riconciliante la contrarietà degli elementi nei (corpi) misti, han d'esser generate e prodotte tutte quelle cose, le quali vengon generate e prodotte mercè l' operazione della virtù naturale. Le generate poi, sono i corpi composti d'elementi, come i minerali, i vegetabili, i sensibili e i corpi umani. Le reggenti queste e quello, sono le sostanze spirituali, o totalmente congiunte,[12] come le anime dei bruti, o congiunte separabilmente, come le anime razionali, o del tutto separate, come gli spiriti celesti, che i filosofi chiamano *intelligenze*, noi, *Angeli*. Ai quali, secondo i filosofi, si compete il muovere i corpi celesti; e per questo vien loro attribuita l'amministrazione dell' universo, ricevendo dalla prima causa, cioè da Dio, l'influenza della virtù, la quale e' rifondono secondo l'opera del governare che risguarda la natural consistenza delle cose. Secondo i teologi poi viene ai medesimi attribuito il regime dell'universo, secondo l'imperio del sommo Dio, quanto all'opere della riparazione; secondo le quali son detti spiriti amministratori, mandati per quei che ricevono l'eredità della salute (*Heb.*, I, 14).

L'uomo, adunque, il quale è detto piccolo mondo, ha cinque sensi quasi cinque porte, per le quali entra nell'anima di lui la cognizione di tutto ciò che è nel mondo sensibile. Imperocchè per la vista entrano i corpi sublimi e luminosi, e l'altre cose colorate; per il tatto i corpi solidi e terrestri; e per i tre sensi intermedj entrano i corpi intermediarj, come per il gusto gli aquei, per l'udito gli aerei, per l'odorato i vaporabili, i quali qualche cosa hanno della natura umida, qualche cosa dell'aerea, qualche cosa dell'ignea o calda, sì com'è manifesto nel fumo sprigionato dagli aromi. Entrano dunque per queste porte tanto i corpi semplici quanto pure i composti misti di quelli. Ma poichè col senso percipiamo non solamente questi sensibili particolari, quali sono la luce, il suono, l'odore, il sapore, e le

quattro primarie qualità che apprende il tatto; ma anco i sensibili comuni, quali sono il numero, la grandezza, la figura, la quiete e il moto; e poichè tutto ciò che è mosso, da altro è mosso, e alcune cose da sè stesse si muovono e riposano, come gli animali; mentre per mezzo di questi cinque sensi apprendiamo i moti de' corpi, noi siamo condotti alla cognizione degli spirituali motori, come per l'effetto alla cognizione delle cause.

Adunque, quanto ai tre generi di cose, entra all'anima umana per via d'apprensione tutto questo mondo sensibile. Questi sensibili esteriori poi son quelli che primamente entrano all'anima per le porte dei cinque sensi. Entrano, dico, non per le sostanze loro, ma per le loro similitudini, dapprima generate nel mezzo e dal mezzo nell'organo esteriore, e dall'organo esteriore nell'interiore, e da questo nella potenza apprensiva; e così la generazione della specie nel mezzo e dal mezzo nell'organo, e la conversione della potenza apprensiva sopra di essa fa l'apprensione di tutto ciò che l'anima apprende esteriormente.

A tale apprensione, quando che sia di cosa conveniente, segue la dilettazione. Si diletta poi il senso nell'obietto percepito per la similitudine astratta, o per ragione della speciosità come nella vista, o della soavità come nell'odorato e nell'udito, o della salubrità come nel gusto e nel tatto, appropriatamente parlando. Ogni dilettazione poi è per ragione della proporzionalità. Ma, poichè la specie tiene ragione di forma, di virtù e d'operazione, secondochè ha riguardo al principio onde emana, al mezzo al quale passa, e al termine in cui opera, perciò la proporzionalità o è attesa nella similitudine, secondochè tiene ragione di specie o di forma, e così è detta speciosità, perchè la bellezza null'altro è che un'eguaglianza numerosa, ossia una certa disposizione delle parti con soavità di colore: o si attende la proporzionalità in quanto tiene ragione di potenza o virtù,

e così vien chiamata soavità, quando la virtù operante non eccede improporzionalmente il ricevente; perchè il senso negli estremi si rattrista, e nei mezzi si diletta: o si attende la proporzionalità inquanto tiene ragione di efficacia e d'impressione; la quale allora è proporzionale, quando l'agente imprimendo satisfà il bisogno del paziente, cioè salvandolo e nutrendolo; il che appare manifestamente nel gusto e nel tatto. E così è manifesto, come per via della dilettazione le dilettabili cose esteriori, secondo la triplice ragione del dilettare, entrano per la similitudine nell'anima.

Dopo questa apprensione e dilettazione viene la giudicazione con cui non solamente si giudica se questo sia bianco o nero, perchè ciò appartiene solo al senso esteriore; non solamente se sia salubre o nocivo, perchè ciò si aspetta al senso interiore; ma eziandio si giudica e rende ragione, perchè questo diletta. Ed in questo atto ricercasi la ragione della dilettazione che viene nel senso percepita dall'obietto. Ciò poi è quando si cerca la ragione del bello, del soave e del salubre, e si trova che questa è proporzione d'uguaglianza. E la ragione dell'uguaglianza è la medesima nelle cose grandi e nelle piccole, nè si estende per dimensioni, nè succede o passa con le cose che passano, nè per moti si altera. Astrae dunque dal luogo, tempo e moto, e perciò è incommutabile, incircoscrittibile, interminabile e del tutto spirituale. La giudicazione adunque è quell'azione, la quale fa entrare giudicando e astraendo nella potenza intellettiva la specie sensibile ricevuta sensibilmente per via de'sensi. E così tutto questo mondo ha l'entrare nell'anima umana per le porte de'cinque sensi, secondo le tre operazioni predette.

Tutte queste cose poi sono i vestigi, nei quali specular possiamo Iddio nostro. Imperocchè, essendo la specie appresa una similitudine generata nel mezzo e indi impressa in esso organo, e conducendo per quella impressione a co-

noscere il suo principio, cioè l'obietto, manifestamente insinua, che quella luce eterna genera una similitudine di sè stessa, ossia splendore coeguale, consustanziale e coeternale. E che Colui, il quale è l'immagine e similitudine dell'invisibile Dio, e lo splendore della gloria e la figura della sostanza di lui (*Heb.*, I, 3) che è ovunque per la prima generazione di sè, a quel modo che l'obietto genera in tutto il mezzo la sua similitudine, si congiunge per grazia d'unione, sì come la specie all'organo corporale, all'individuo della natura ragionevole, affine di ricondurci mediante quell'unione al Padre, come a fontale principio ed obietto. Se dunque tutte le conoscibili cose hanno questo di generare la specie di sè, manifestamente proclamano che in loro come in ispecchi può vedersi l'eterna generazione del Verbo, immagine e Figliuolo, che da Dio Padre eternalmente emana.[13]

Secondo questo modo la specie dilettante come speciosa soave e salubre, insinua che in quella prima specie è la prima speciosità, soavità e salubrità; nella quale è la somma proporzionalità ed uguaglianza col generante; nella quale è là virtù che s'insinua non per i fantasmi ma per la verità dell'apprensione; nella quale è l'impressione che salva e soddisfà, e rimuove ogni indigenza dell'apprendente. Se dunque la dilettazione è un congiungimento del conveniente col conveniente, e la similitudine del solo Dio tiene la ragione del sommamente specioso, soave e salubre, e si unisce secondo la verità e secondo l'intimità, e secondo la pienezza che riempie ogni capacità; manifestamente si può vedere che nel solo Dio è la fontale e vera dilettazione, e che a ricercar essa siamo da tutte le dilettazioni guidati per mano.

Ma in un modo più eccellente e più immediato ci conduce la giudicazione a speculare con maggiore certezza l'eterna verità. Imperocchè, se la giudicazione dev'esser

fatta per la ragione astraente dal luogo, dal tempo e dalla mutabilità, e perciò dalla dimensione, dalla successione e dal trasmutamento, per la ragione immutabile e incircoscrittibile e interminabile; e nulla è del tutto immutabile, incircoscrittibile e interminabile se non ciò che è eterno, e tutto che è eterno è Dio, o in Dio; se dunque tutto quello che con certezza giudichiamo, lo giudichiamo per tale ragione, è manifesto che esso (Dio) è la ragione di tutte le cose, e la regola infallibile e la luce della verità in cui tutte le cose rilucono infallibilmente, indelebilmente, indubitantemente, irrefragabilmente, ingiudicabilmente, incommutabilmente, incoartabilmente, interminabilmente, indivisibilmente e intellettualmente: e perciò quelle leggi, per le quali noi giudichiamo certitudinalmente di tutti i sensibili che si presentano alla nostra considerazione, essendo infallibili e indubitabili all'intelletto dell'apprendente, e indelebili dalla memoria di chi la coltiva, come sempre presenti; e irrefragabili e ingiudicabili all'intelletto del giudicante, perchè, come dice Agostino (*Lib. De vera relig.*, c. 31), nessuno giudica di esse ma per esse; è necessario che le sieno incommutabili e incorruttibili come necessarie, incoartabili; e come incircoscritte e interminabili, e come eterne e perciò indivisibili, come intellettuali e incorporee, non fatte ma increate, eternalmente esistenti nell'arte eterna, da cui, per cui e secondo cui sono formate tutte le cose speciose, o formose; e perciò nè certitudinalmente posson giudicarsi se non per quella, la quale non solo fu forma che produsse tutte quante le cose, ma che pure tutte le conserva e distingue, com'ente che la forma mantiene in tutte e come regola dirigente, e per la quale la mente nostra giudica tutto che pe' sensi entra in essa.

Tale speculazione poi dilatasi secondo la considerazione delle stesse differenze dei numeri, con le quali come per sette gradi si ascende in Dio, secondo che dimostra Ago-

stino nel libro della vera *Religione*, e nel sesto della *Musica*, ove assegna le differenze de' numeri gradatamente ascendenti da queste sensibili cose fino all'artefice di tutte, acciocchè in tutte si vegga Iddio. Imperocchè dice, essere de' numeri ne' corpi, e massime nei suoni e nelle voci, e questi chiama sonanti; de' numeri astratti da questi e ricevuti nei nostri sensi, e li chiama occursori; de' numeri procedenti dall'anima nel corpo, sì com'è manifesto nelle gesticulazioni e nei saltamenti, e li chiama progressori; de' numeri nelle dilettazioni dei sensi, e nel rivolgimento dell'intenzione sopra la specie ricevuta, e questi li chiama sensuali; de' numeri ritenuti nella memoria, e li chiama memoriali; de' numeri eziandio con i quali giudichiamo di tutti questi, e li chiama giudiciali, che, come fu detto, sono di necessità sopra la mente, come infallibili e ingiudicabili. Da questi poi vengono impressi nelle nostre menti i numeri artificiali (che tuttavia tra quei gradi non novera Agostino perchè connessi coi giudiciali), e da questi emanano i numeri progressori, secondo i quali sono create le numerose forme delle cose artificiate, acciocchè dalle somme si faccia per le mediane ordinata discesa alle infime. A questi pure gradatamente ascendiamo da' numeri sonanti, mediante gli occursori, i sensuali e i memoriali.

Conciossiachè, dunque, tutte le cose sieno belle e in certo modo dilettabili, e la bellezza e la dilettazione non sieno senza proporzione, e la proporzione principalmente sia nei numeri, è necessario che le cose tutte sieno numerose; e perciò il numero è l'esemplare sovrano nell'animo dell'artefice, e nelle cose il precipuo vestigio che conduce nella sapienza. Il quale essendo a tutti evidentissimo e vicinissimo a Dio, vicinissimamente quasi per sette differenze conduce in Dio, e il fa conoscere in tutte le cose corporali e sensibili; e mentre noi apprendiamo le numerose cose, ci dilettiamo delle numerose proporzioni,

e per le leggi delle numerose proporzioni irrefragabilmente giudichiamo.

Da questi due primi gradi, pe' quali siamo condotti a speculare Dio nei vestigi, quasi a modo di due ali discendenti intorno ai piedi, possiamo raccogliere che tutte le creature di questo mondo sensibile, conducono l'animo del contemplante e del sapiente in Dio eterno, per ciò che di quel primo principio potentissimo, sapientissimo, ottimo, di quella eterna origine, luce e pienezza; di quella, io dico, arte efficiente, esemplante e ordinante, sono ombre, risonanze e pitture, sono vestigi, simulacri e spettacoli propostici a intuire Iddio, e segni divinamente dati. Le quali cose io dico che sono come esemplari, o piuttosto esempj proposti alle menti ancor rozze e sensibili, affinchè per le sensibili cose che veggono sieno trasportate alle intelligibili che non veggono, come per i segni alle cose significate. Tali creature di questo mondo sensibile significano poi le invisibili cose di Dio, parte perchè Dio è l'origine, l'esemplare e il fine d'ogni creatura, e ogni effetto è il segno della causa, e l'esemplato il segno dell'esemplare, e la via il segno del termine a cui conduce; parte per propria rappresentazione, parte per profetica prefigurazione, parte per angelica operazione, e parte per sopraggiunta instituzione. Imperocchè ogni creatura è naturalmente una certa effigie e similitudine di quella eterna sapienza, ma specialmente quella, che nel libro della *Scrittura* fu presa mercè lo spirito di profezia a prefigurare cose spirituali. Più specialmente poi quelle creature, nella cui effigie volle Dio per angelico ministero apparire. Ma specialissimamente quella, ch'egli volle instituire affinchè significasse, la quale ritiene non solamente la ragione di segno, secondo il nome comune, ma anche di Sacramento. Da tutto ciò si raccoglie che *le invisibili cose di Dio, dopo creato il mondo, per le cose fatte comprendendosi, si veggono* (*Rom.*, I, 20); sicchè

coloro che non vogliono avvertirle, nè in tutte queste cose conoscere Iddio, benedirlo ed amarlo, sono inescusabili, mentre non vogliono trasferirsi dalle tenebre nell'ammirabile luce di Dio. Grazie, dunque, a Dio per mezzo di Gesù Cristo Signor nostro, il quale ci trasportò dalle tenebre nell'ammirabile sua luce, mentre per questi lumi esteriormente dati siamo disposti a rientrare nello specchio della mente nostra, nel quale le divine cose rilucono.[14]

Capitolo III.

Della speculazione di Dio per la sua immagine insignita di naturali potenze.

Ma poichè i due predetti gradi, conducendoci in Dio per i vestigi suoi, pe' quali riluce in tutte le creature, ci han condotti sino a questo, a rientrare in noi, cioè nella mente nostra in cui riluce la divina immagine; quindi è, che già in terzo luogo entrando in noi stessi e quasi abbandonando l'atrio di fuori, ci dobbiamo sforzare di veder per ispecchio Iddio nel *Santo*, cioè nella parte anteriore del tabernacolo, ove a modo di candelabro splende la luce della verità nella faccia della nostra mente, in cui cioè risplende l'immagine della beatissima Trinità.

Entra dunque in te, e vedi come la mente tua ama ferventissimamente sè stessa; nè potrebbe amare sè stessa, se non si conoscesse; nè sè conoscerebbe, se di sè non si ricordasse; perchè nulla comprendiamo per l'intelligenza, il quale non sia presente alla nostra memoria. E da questo avverti, non con l'occhio della carne, ma con l'occhio della ragione, che l'anima tua ha una triplice potenza. Considera, adunque, l'operazioni e le abitudini di queste tre potenze, e potrai vedere Iddio per te come per immagine, che è vedere *per ispecchio e in enigma* (I. *Cor.*, XIII, 12).[15]

L'operazione della memoria poi è il ritenimento e la rappresentazione non solo delle cose presenti, corporali e temporali, ma anche di quelle che succedono, delle semplici e sempiternali. Di fatti, la memoria ritiene le cose passate per la ricordanza, le presenti per l'imprendimento, le future per la previsione. Anche, ritiene le cose semplici, sì come i principj delle quantità continue e discrete, come il punto, l'istante e l'unità, senza di che è impossibile il ricordare o pensar quelle cose, le quali han principio per queste. Ritiene pure i principj e le degnità [10] delle scienze, come cose sempiternali e sempiternalmente, perchè non può mai così scordarsene (purchè usi della ragione), che udite non le approvi e dia loro l'assenso; non che le percepisca come qualcosa di nuovo, ma le riconosce come innate in lei e familiari. Sì com'è manifesto se propongasi ad alcuno: di qualunque cosa si afferma o si nega; o pure: il tutto è maggiore della sua parte; o qualunque altra degnità, la quale non comportando l'esser contraddetta, viene ammessa dalla ragione. Pertanto dal primo ritenimento attuale di tutte le cose temporali, passate cioè, presenti e future, l'anima ha la effigie dell'eternità, il cui presente indivisibile si estende a tutti i tempi. Dal secondo apparisce, che essa non solamente ha di venire informata dall'estrinseco per i fantasmi, ma anche dal di sopra, ricevendo e avendo in sè le semplici forme, le quali non ponno entrare per le porte de' sensi e per le fantasie de' sensibili. Dal terzo ritenimento abbiamo, che essa ha una luce incommutabile a sè presente, in cui si ricorda delle invariabili verità. E così per le operazioni della memoria è manifesto, che essa anima è l'immagine e similitudine di Dio talmente presente a lui, ed egli così presente a lei, che ella nell'atto lo capisce, come per la potenza n'è capace e ne può esser partecipe.

L'operazione della virtù intellettiva poi sta nella perce-

zione del significato de' termini, delle proposizioni e delle illazioni. Or l'intelletto capisce i significati de' termini, quando comprende l'essenza di una qualsiasi cosa per mezzo della definizione. Ma la definizione dev'esser fatta per ciò che è superiore, e questo ha da esser definito per ciò che è superiore, sin' a tanto che si venga a ciò che è supremo e generalissimo, ignorato il quale, non possono le inferiori cose definitivamente comprendersi. Se dunque non si conosca che cos'è l' ente per sè, non può pienamente sapersi la definizione di alcuna speciale sostanza. Nè l' ente per sè può conoscersi, se non si conosca con le sue condizioni, che sono l'uno, il vero, il buono. Potendosi poi l'ente pensare come scemo e come completo, come imperfetto e come perfetto, come ente in potenza e come ente in atto, come ente sotto un certo rispetto e com'ente semplicemente, come ente in parte e come ente totalmente, come ente transeunte e come ente permanente, come ente per quello e com'ente per sè, com' ente mescolato col non ente e come ente puro, com'ente dipendente e com'ente assoluto, com'ente secondario e com'ente primo, come ente mutabile e com'ente immutabile, com' ente semplice e com' ente composto; e non potendosi in nessuna maniera conoscere le privazioni e i difetti se non per le posizioni, [17] l'intelletto nostro non viene, risolvendo, all'intendimento pieno d'alcun ente creato, se non sia ajutato dall' intendimento dell' ente purissimo, attualissimo, completissimo ed assoluto, che è l'ente semplicissimo ed eterno, in cui sono le ragioni di tutte le cose nella loro purezza. Ora, come saprebbe l' intelletto esser questo un ente difettivo e incompleto, se non avesse alcuna cognizione dell' ente privo d'ogni difetto? E così dell'altre condizioni dianzi accennate. L'intelletto nostro poi è detto comprendere veracemente il significato delle proposizioni quando sa certitudinalmente quelle esser vere; e saper questo è sapere, poichè e' non può in quella com-

prensione restare ingannato. Imperocchè, e' sa che quella verità non può essere altrimenti. Sa dunque quella verità essere incommutabile. Ma poichè essa nostra mente è commutabile, non può vedere quella verità così incommutabilmente rilucente se non per alcun' altra luce in tutto e per tutto incommutabilmente raggiante, la quale è impossibile che sia una creatura mutabile. Sa dunque in quella luce, che illumina ogni uomo che viene in questo mondo, la quale è la luce vera e il Verbo nel principio appresso Dio (*Ioan.*, I). Il significato dell'illazione poi allora veracemente è percepito dall'intelletto nostro, quando vede che la conclusione segue necessariamente dalle premesse; lo che non solamente vede ne' termini necessarj, ma anche ne' contingenti, come: se l'uomo corre, l'uomo si muove. Ma questa necessaria abitudine la percepisce non solo negli enti, ma anche nei non enti. Imperocchè, come, esistendo l'uomo, ha conseguenza questa proposizione: se l'uomo corre, e' si muove; così, anche non esistendo. Pertanto la necessità di tale illazione non viene dall'esistenza della cosa nella materia, perch'ella è contingente; nè dall'esistenza della cosa nell'anima, perchè se non fosse nella cosa, allora sarebbe una finzione: viene dunque dalla esemplarità nell'arte eterna,[18] secondo la quale le cose hanno attitudine e abitudine scambievole alla rappresentazione di quella eterna arte. Adunque il lume di ognuno veramente raziocinante è acceso da quella verità, a cui egli si sforza di pervenire, come dice Agostino nel libro della vera *Religione* (Cap. 39).[19] Dal che manifestamente appare che l'intelletto nostro è congiunto alla stessa eterna verità, mentre nulla di vero egli può certitudinalmente comprendere se non per lei ammaestrante. Per te adunque veder puoi la verità che ti ammaestra, se non t'impediscano le concupiscenze e i fantasmi, e se come nuvole non s'interpongano tra te e il raggio della verità.

L'operazione della virtù elettiva poi è attesa nel consiglio, nel giudizio e nel desiderio. Il consiglio è nel ricercare che sia migliore questa cosa o quella. Ma migliore non è detta una cosa se non per l'accostamento all'ottimo. L'accostamento poi è secondo la maggiore assimilazione. Nessuno adunque sa se questo sia migliore di quello, se non sappia che più si assomiglia all'ottimo. Ora nessuno sa che alcuna cosa si assomiglia più ad un'altra, se quella non sia da lui conosciuta. Difatti, io non so che costui sia simile a Pietro, s'io non sappia o conosca Pietro. Adunque in ogni consigliante è impressa la notizia del sommo bene. Il giudizio poi certo sulle cose da consigliare è per alcuna legge. Nessuno poi giudica certitudinalmente per la legge, se non sia certo che quella legge è retta, e ch'ei non deve giudicarla: ora la mente nostra giudica di sè stessa; adunque, poichè ella non può giudicare della legge, mentre giudica per essa, essa legge è superiore alla mente nostra, e giudica per essa secondochè l'è stata impressa. Ma nulla è superiore alla mente umana se non solo colui che l'ha fatta; [20] adunque, in giudicando, la nostra deliberativa perviene sino alle divine leggi, quando che risolva con piena risoluzione. [21] Il desiderio poi è principalmente per riguardo a ciò che massimamente il muove. Or quello massimamente muove che massimamente si ama. Massimamente poi si ama l'esser beato, e l'esser beato non s'ha se non per l'ottimo e fine ultimo. L'umano desiderio poi niente appetisce se non il sommo bene, ovvero ciò che è ordinato a quello, o che di quello ha una qualche sembianza. Tanta è la virtù del sommo bene, che nulla può amarsi dalla creatura se non per il desiderio di esso. La qual creatura allora s'inganna ed erra, quando prende la sembianza e il simulacro per la verità.

Vedi dunque come l'anima è vicina a Dio, e come con la memoria conduce nella eternità, con l'intelligenza nella

verità, con la elettiva potenza nella somma bontà, secondo le operazioni sue. Secondo l'ordine, l'origine e l'abitudine di queste potenze poi, conduce nella stessa beatissima Trinità. Imperocchè dalla memoria nasce l'intelligenza, come prole di essa; perchè allora noi intendiamo quando la similitudine che è nella memoria, risulta nell'acume dell'intelletto, il quale acume nient'altro è che il verbo. Dalla memoria e dall'intelligenza è spirato l'amore, come nesso di ambedue. Queste tre cose, cioè la mente generante, il verbo e l'amore sono nell'anima rispetto alla memoria, all'intelligenza e alla volontà, le quali sono consustanziali, coeguali e coetanee, compenetrantisi scambievolmente.[22] Pertanto, se Dio è perfetto spirito, ha la memoria, l'intelligenza e la volontà; ha anche il verbo generato e l'amore spirato; i quali, essendo l'uno prodotto dall'altro, necessariamente si distinguono, non essenzialmente, non accidentalmente; dunque personalmente.[23] Mentre adunque la mente considera sè stessa per sè come per ispecchio, s'innalza a speculare la Trinità beata del Padre, del Verbo e dell'Amore; tre persone coeterne, coeguali e consustanziali, così che ciascuno di tre è in ciascun altro; tuttavia uno non è l'altro, ma essi tre sono un solo Dio.

A questa speculazione che ha l'anima del suo principio trino ed uno, per la trinità delle sue potenze ond' ella è l'immagine di Dio, viene ajutata per i lumi delle scienze, che la perfezionano ed informano, e che rappresentano in tre modi la Trinità beatissima. Imperocchè ogni filosofia o è naturale, o razionale, o morale. La prima tratta della causa dell'essere, e perciò conduce nella potenza del Padre; la seconda della ragione dell'intendere, e perciò conduce nella sapienza del Verbo; la terza dell'ordine del vivere, e perciò conduce nella bontà dello Spiritossanto. Di nuovo, la prima si divide in Metafisica, Matematica e Fisica. E la prima è intorno all'essenze delle cose, la seconda intorno

ai numeri e alle figure, la terza intorno alle nature, alle virtù e alle operazioni diffusive. E perciò la prima conduce nel primo principio, il Padre, la seconda nell'immagine di lui, il Figliuolo, la terza nel dono dello Spiritossanto. La seconda si divide in grammatica, la quale rende potenti ad esprimere; in logica, che fa perspicaci ad arguire; in rettorica, che rende abili a persuadere ovvero ad ammonire. E questa similmente insinua il mistero della beatissima Trinità. La terza si divide in monastica, economica e politica. E la prima insinua l'innascibilità del primo principio, la seconda la famigliarità del Figliuolo, la terza la liberalità dello Spiritossanto. Tutte queste scienze però hanno regole certe e infallibili, come lumi e raggi discendenti dalla legge eterna nella mente nostra. E perciò la mente nostra da tanti splendori irraggiata e sopraffusa, se non sia cieca, può esser condotta per sè stessa a contemplare quella luce eterna. L'irraggiamento e la considerazione di questa luce poi sospende i sapienti in ammirazione; e al contrario, conduce nella confusione gli stolti che non credono per intendere, acciocchè si adempia quel detto profetico: *O tu che spandi mirabilmente tua luce dalle alte montagne, sono rimasti conquisi tutti gli stolti di cuore* (*Psal.* LXXV, 1).

Capitolo IV.

Della speculazione di Dio nella sua immagine riformata per doni gratuiti.

Ma poichè non solamente in passando per mezzo di noi, ma anche in noi accade che si contempli il primo principio, e ciò è più del precedente; però questo modo di considerare ottiene il quarto grado di contemplazione. Par cosa poi da maravigliare che, mentre, come fu dimostrato, Dio è così vi-

cino alle nostre menti, sia di pochissimi lo speculare in sè stessi il primo principio. Ma la ragione è in pronto; perchè la mente umana distratta dalle sollecitudini non entra in sè per la memoria, offuscata dai fantasmi non ritorna a sè per l'intelligenza, allettata dalle concupiscenze in niun modo si rivolge a sè stessa per il desiderio della soavità interna e della letizia spirituale. Perciò giacendo totalmente in queste cose sensibili, non può rientrare in sè come nell'immagine di Dio.

E poichè dove uno sia caduto, è necessario che ivi medesimamente si stia se alcuno non si faccia presso e gli porga ajuto acciocchè s'alzi, così non avrebbe potuto l'anima nostra perfettamente innalzarsi da questi sensibili all'intuito di sè e dell'eterna verità in sè stessa, se la verità dopo aver preso forma umana in Cristo, non le si fosse fatta scala, ristaurando la prima scala che era stata fatta in Adamo. Laonde, quantunque uno sia illuminato dal lume di natura e della scienza acquisita, non può entrare in sè, acciocchè in sè stesso si diletti nel Signore, se non mediante Cristo che dice: *Io sono la porta; chi per me passerà sarà salvo, ed entrerà ed uscirà e troverà pascoli* (*Ioan.*, X, 9). Ma a questa porta noi non ci avviciniamo, se in esso non crediamo, speriamo ed amiamo. Adunque se noi vogliamo rientrare alla fruizione della verità come al paradiso, è necessario che entriamo per la fede, la speranza e la carità del mediatore di Dio e degli uomini Gesù Cristo, il quale è l'albero della vita in mezzo del paradiso (*Genes.*, II).

Dobbiamo adunque rivestire l'immagine della mente nostra delle tre virtù teologiche, per le quali l'anima viene purificata, illuminata e perfezionata; e così l'immagine si riforma, si rifà e divien conforme alla superna Gerusalemme, e parte della Chiesa militante, la quale è prole, secondo l'Apostolo, della Gerusalemme celeste. Perocchè dice: *Quella che è lassù Gerusalemme, ella è libera; e dessa è la madre*

nostra (*Gal.*, IV, 26). L'anima, dunque, credente, sperante e amante Gesù Cristo, il quale è il verbo incarnato, increato e inspirato del Padre, cioè via verità e vita, mentre per la fede crede in Cristo, come nel verbo increato che è il verbo e lo splendore del Padre, ricupera lo spirituale udito e vista; l'udito a ricevere i parlari di Cristo, la vista a considerare gli splendori della luce di lui. Mentre poi con la speranza sospira a ricevere il verbo inspirato, ricupera per il desiderio e l'affetto lo spirituale odorato. Mentre con la carità abbraccia il verbo incarnato, come ricevendo da esso la dilettazione, e come passando in lui per estatico amore, ricupera il gusto e il tatto. Ricuperati i quali sensi, mentre vede il suo sposo e l'ode, l'odora, lo gusta e l'abbraccia, può cantare, come la sposa, il Cantico de' Cantici, il quale fu fatto ad esercizio di contemplazione secondo questo quarto grado, cui nessuno capisce, se non chi lo riceve, perchè più è nella affettuale esperienza, che nella razionale considerazione. Imperocchè, in questo grado ricuperati i sensi interiori a vedere il sommamente bello, ad udire il sommamente armonico, a odorare il sommamente odorifero, a gustare il sommamente soave, ad apprendere il sommamente dilettabile, l'anima si dispone a mentali eccessi, per la divozione cioè, l'ammirazione e l'esultanza, secondo quelle tre esclamazioni che si fanno nei Cantici de' Cantici (*Cant.* III). La prima delle quali si fa per sovrabbondanza di devozione, per cui l'anima è fatta siccome verghella di fumo dagli aromi d'incenso e di mirra. La seconda per eccellenza d'ammirazione, per cui l'anima è fatta siccome aurora, luna e sole, secondo il processo delle illuminazioni sospendenti l'anima ad ammirare lo sposo considerato. La terza per soprabbondanza d'esultamento, per cui l'anima appoggiata totalmente sopra il suo diletto è fatta ridondante di delizie di soavissima dilettazione (*Cant.* VIII). Le quali cose conseguite, lo spirito nostro si fa gerarchico ad ascender su,

secondo la conformità a quella Gerusalemme suprema, nella quale nessuno entra, se ella prima non discenda per la grazia nel cuore, sì come vide Giovanni nella sua *Apocalisse* (XXI). Allora poi discende nel cuore, quando per la riformazione dell'immagine, per le virtù teologiche, e per le dilettazioni de'sensi spirituali e per le sospensioni degli eccessi, lo spirito nostro è fatto gerarchico, cioè purgato, illuminato e perfetto. Così è anche insignito dei gradi de'nove ordini, mentre in modo ordinato vien disposto in lui interiormente l'annunziare, il dettare, il condurre, il corroborare, il comandare, l'intraprendere, il rivelare e l'unire; le quali cose corrispondono gradatamente ai nove ordini di Angeli; talchè i gradi de'tre primamente detti risguardano la natura nella mente umana, i tre seguenti l'industria, e gli ultimi tre la grazia. Per le quali cose avute l'anima entrando in sè stessa, entra nella superna Gerusalemme, ove considerando gli ordini degli Angeli, in loro vede Iddio, il quale abitando in essi, opera tutte le loro operazioni. Laonde dice Bernardo ad Eugenio (*De consid.*, lib. 5) che Dio nei Serafini ama come carità, nei Cherubini conosce come verità, nei Troni siede come equità, nelle Dominazioni domina come maestà, nei Principati regge come principio, nelle Potestà difende come salute, nelle Virtù opera come virtù, negli Arcangeli rivela come luce, negli Angeli assiste come pietà. Dalle quali tutte cose si vede Iddio ogni cosa in tutto per la contemplazione di esso, nelle menti, in cui abita per i doni di abbondantissima carità (I *Cor.*, XV).

Al grado poi di questa speculazione specialmente e precipuamente si appoggia la considerazione della sacra Scrittura divinamente mandata, sì come la filosofia al grado precedente. Imperocchè la sacra Scrittura principalmente è intorno alle opere della riparazione; onde anch'essa precipuamente tratta della fede, speranza e carità, per le quali virtù l'anima ha da esser riformata. Ma specialissimamente tratta della

carità; della quale dice l'Apostolo che è *la fine del precetto*, secondochè è *di un cuor puro, di una coscienza buona e di una fede non simulata* (I *Tim.*, I, 5). Essa è *il compimento della legge*, come dice il medesimo (*Rom.*, XIII, 10). E il Salvator nostro asserisce (*Matth.*, XXII, 40) che tutta la legge e i Profeti pendono da due precetti del medesimo, cioè dall'amore di Dio e del prossimo: i quali si mostrano in un solo sposo della Chiesa, Gesù Cristo, che insieme è prossimo e Dio, insieme fratello e Signore, insieme anche re ed amico, insieme Verbo increato e incarnato, formator nostro e riformatore, *alfa* ed *omega*. Il quale parimente è sommo gerarca, purgante, e illuminante e perfezionante la sposa, cioè tutta la Chiesa, e qualunque anima santa. Adunque intorno a questo gerarca ed ecclesiastica gerarchia è tutta la sacra Scrittura, per la quale siamo instruiti a purgarsi, illuminarsi e perfezionarsi; e ciò secondo la triplice legge insegnata in essa, di natura cioè, di Scrittura e di grazia. Ovvero, piuttosto secondo le tre principali parti di lei, cioè la legge Mosaica purgante, la rivelazione profetica illustrante e l'evangelica erudizione perfezionante. Ovvero, segnatamente secondo la triplice spirituale intelligenza di lei, cioè tropologica, la quale purga all'onestà della vita; allegorica, che illumina alla chiarezza dell'intelligenza; e anagogica che perfeziona per gli eccessi mentali e per le soavissime percezioni della sapienza;[21] secondo le tre virtù teologiche predette e i sensi spirituali riformati e i tre sopraddetti eccessi e gli atti gerarchici della mente, per i quali la mente nostra ritorna nell'interno, per ivi stesso speculare Iddio negli splendori dei Santi, e nei medesimi come su guanciali dormire in pace e riposare, mentre lo sposo scongiura che non si svegli, finchè a lei piaccia (*Cantic.* II).

Ora da questi due gradi medj, per i quali entriamo a contemplare Dio dentro noi come negli specchi dell'immagini create, e ciò quasi a modo di quelle ali spiegate a vola-

re, le quali occupavano mezzo il luogo, possiamo comprendere che nelle divine cose siamo condotti per le potenze di essa anima razionale naturalmente inserite, quanto alle loro operazioni, abitudini ed abiti scienziali, secondochè apparisce dal terzo grado. Ne siamo condotti eziandio per le potenze riformate di essa anima, e questo per le gratuite virtù, per sensi spirituali e pe' mentali eccessi; siccome è manifesto dal quarto grado. Ne siamo condotti pure per le gerarchiche operazioni, della purgazione cioè, dell'illuminazione e della perfezione, delle menti umane; per le gerarchiche rivelazioni delle sacre Scritture a noi date per mezzo degli Angeli, secondo quel detto dell'Apostolo (*Gal.*, III), cioè che la legge è stata data per gli Angeli in mano del mediatore. E finalmente ne siamo condotti per le gerarchie e gerarchici ordini, i quali nella mente nostra hanno d'esser disposti a guisa della superna Gerusalemme. De' quali tutti lumi intellettuali ripiena la mente nostra dalla divina sapienza, ella è abitata come casa di Dio, fatta figliuola, sposa ed amica di Dio, membro di Cristo capo, sorella e coerede, e tempio niente meno dello Spiritossanto, fondato per la fede, innalzato per la speranza, e consacrato a Dio per la santità della mente e del corpo. Lo che tutto vien fatto dalla sincerissima carità di Cristo, *la quale è stata diffusa ne' nostri cuori per mezzo dello Spiritossanto che è stato a noi dato* (*Rom.*, V, 5). Senza il quale Spirito non possiamo noi sapere i decreti di Dio. Imperocchè, siccome quelle cose che sono dell'uomo nessuno le può sapere se non lo spirito dell'uomo che è in lui, e così quelle che sono di Dio nessuno le sa se non lo spirito di Dio (1 *Cor.*, II, 11). Nella carità dunque radichiamoci e fondiamoci, acciocchè possiamo comprendere con tutti i Santi quale sia la lunghezza della eternità, quale la larghezza della liberalità, quale l'altezza della maestà e quale la profondità della giudicante sapienza.

CAPITOLO V.

Della speculazione della divina unità per il nome primario di lei, che è l' essere.

Ma poichè accade che si contempli Iddio non solamente fuori di noi e dentro di noi, ma anche sopra di noi: fuori di noi per il vestigio, dentro di noi per l' immagine, e sopra di noi per la luce che è impressa sopra la nostra mente, la quale è luce dell' eterna verità, essendo essa mente nostra immediatamente formata dalla stessa verità; coloro che si esercitarono nel primo modo, sono entrati già nell' atrio dinanzi al tabernacolo (*Exo.*, XXVII); quelli poi che si esercitarono nel secondo modo, sono entrati nel *Santo;* e quelli che si sono esercitati nel terzo modo entrano col sommo Pontefice nel *Santo de' santi* (*Eso.*, XXV), dove sopra l' arca sono i Cherubini della gloria adombranti il propiziatorio, pe' quali intendiamo i due modi o gradi del contemplare le invisibili ed eterne cose di Dio; l' uno de' quali si aggira intorno agli essenziali attributi di Dio, e l' altro intorno alle proprietà delle Persone. Il primo modo fissa l' aspetto primamente e principalmente nello stesso essere, dicendo, che colui che è, è il primo nome di Dio. Il secondo modo fissa l' aspetto nello stesso bene, dicendo, questo essere il primo nome di Dio. Il primo risguarda segnatamente al vecchio Testamento, il quale predica massimamente l' unità della divina essenza; onde a Mosè fu detto: *Io son chi sono* (*Exo.*, III, 14). Il secondo risguarda al nuovo, il quale determina la pluralità delle persone, battezzando nel nome del Padre e del Figliuolo e dello Spiritossanto. Perciò Cristo maestro nostro volendo elevare all' evangelica perfezione quel giovine che aveva osservata la legge, attribuì principalmente e precisamente a Dio il nome della

bontà: *Nessuno (disse) è buono, se non il solo Dio* (*Mar.*, X, 18). Pertanto il Damasceno, seguendo Mosè, dice che colui che è, è il primo nome di Dio (Lib. I *De Fid. orthod.*, cap. 12). Dionigi, seguendo Cristo, dice che il bene è il primo nome di Dio (*De div. nom.*, cap. 4).

Chi voglia, adunque, contemplare le invisibili cose di Dio, quanto all'unità dell'essenza, in primo luogo fissi l'aspetto nello stesso essere, e vegga esso essere talmente in sè certissimo, che non si può pensare non essere; perchè esso è purissimo, e non incontra il non essere se non in piena fuga; sì com'anche il nulla non incontra l'essere se non in piena fuga. [25] Siccome dunque ciò che è nulla affatto, non ha niente dell'essere nè delle sue condizioni, così, per lo contrario, esso essere non ha nulla del non essere, nè in atto nè in potenza, nè secondo la verità della cosa, nè secondo l'estimazione nostra. Essendo che poi il non essere sia la privazione dell'essere, e'non cade nell'intelletto se non per l'essere: l'essere poi non cade per altro, perchè tutto ciò che è inteso, o è inteso come non ente, o come ente in potenza, o com'ente in atto. Se dunque il non ente non può essere inteso se non per l'ente, e l'ente in potenza se non per l'ente in atto, e l'essere nomina l'istesso puro atto dell'ente; l'essere adunque è ciò che primamente cade nell'intelletto, e quell'essere è ciò che è puro atto. Ma questo non è un essere particolare, il quale è un essere ristretto perchè mescolato con la potenza; nè un essere analogo, perchè ha meno dell'atto, tanto che non è. Resta, dunque, che quell'essere sia l'essere divino. Pertanto è da maravigliare la cecità dell'intelletto, il quale non considera quello che primamente vede, e senza cui nulla può conoscere. Ma, siccome l'occhio intento alle varie differenze de' colori non vede la luce per la quale vede l'altre cose, e, se pur la vede, non l'avverte; così l'occhio della mente nostra intento a questi enti particolari ed universali, non avverte l'essere stesso fuori d'ogni

genere, benchè primo occorra alla mente, e per esso l'altre cose. Onde verissimamente appare, che com'è l'occhio del pipistrello rispetto alla luce, così è l'occhio della nostra mente rispetto alle manifestissime cose della natura (*Arist.* lib. 2. *Metaph.*, cap. 1). Perchè, assuefatto alle tenebre degli enti ed a' fantasmi de' sensibili, quando intuisce essa luce del sommo essere, gli pare di non veder niente; non s'accorgendo che essa caligine è la somma illuminazione della mente nostra; sì come quando l'occhio vede la pura luce, gli pare di non veder niente.

Mira dunque, se puoi, esso purissimo essere, e t'accorgerai che e' non si può pensare come ricevuto da altro; e perciò necessariamente si pensa come onninamente primo, il quale non può essere nè di niente nè da altro. E che cos'è per sè, se esso essere non è per sè da sè? Anche, ti si presenterà come privo affatto del non essere, e perciò non mai come che abbia avuto principio, od avrà fine, ma eterno. Ti si presenterà pure come non avente altro in sè se non ciò che è l'istesso essere, e però come non composto di cosa alcuna, ma semplicissimo. Parimente, ti si presenterà come non avente nulla di possibilità, perchè ogni possibile in alcun modo ha qualche cosa del non essere, e per questo come sommamente attualissimo. Ti si presenterà come quello che non ha nulla di difettibilità, e perciò come perfettissimo. Infine, ti si presenterà come non avente nulla di diversificazione, e per conseguenza come sommamente uno.

L'essere, dunque, che è l'essere puro e l'essere semplicemente e l'essere assoluto, è l'essere primario, eterno, semplicissimo, attualissimo, perfettissimo e sommamente uno. E queste cose sono così certe, che non può da chi intende esso essere, pensarsi l'opposto, e l'una cosa inferisce necessariamente l'altra. Laonde, perchè è l'essere semplicemente, per questo è semplicemente primo: perchè è semplicemente primo, perciò non è stato fatto da altro, nè potè es-

ser fatto da se stesso: dunque è eterno. Parimente, perchè primo ed eterno, perciò non si compone d'altre cose; dunque è semplicissimo. Parimente, perchè primo, eterno e semplicissimo, per questo niente avvi in lui di possibilità commista all'atto, e perciò è attualissimo. Perchè primo, eterno, semplicissimo, attualissimo, perciò è perfettissimo. A chi è tale non manca nulla affatto, nè può farsi alcuna addizione. Perchè primo, eterno, semplicissimo, attualissimo, perfettissimo, perciò è sommamente uno. Perocchè quello che è detto per assoluta soprabbondanza, è detto per rispetto ad ogni cosa. Anche, ciò che semplicemente è detto per soprabbondanza, è impossibile che convenga se non ad uno solo: però se Dio nomina l'essere primario, eterno, semplicissimo, attualissimo, perfettissimo, è impossibile che e' si possa pensare che non sia, nè sia se non uno solo. Ascolta, dunque, o Israele: *Iddio, Iddio tuo è uno* (*Deut.*, VI, 4). Se queste cose tu vedi nella pura semplicità della mente, tu in alcun modo sei sparso della illustrazione dell'eterna luce. Ma tu hai onde sollevarti in ammirazione; perocchè esso essere è primo e novissimo, è eterno e presentissimo, è semplicissimo e massimo, è attualissimo e immutabilissimo, perfettissimo e immenso, è sommamente uno e tuttavia di ogni maniera. Se queste cose tu miri con mente pura, tu sei sparso d'una maggior luce, mentre tu vedi inoltre che esso perchè è primo, per ciò è novissimo. Invero, perchè è primo, opera tutto per sè stesso, e per questo è necessario che sia fine ultimo, inizio e consumazione, *alfa* ed *omega*. Perchè è eterno, perciò è presentissimo: e perchè l'eterno non è finito da altro, nè manca da sè stesso, nè decorre d'una cosa in altra; dunque non ha il passato, nè il futuro, ma l'essere presente soltanto. Perchè è semplicissimo, perciò è massimo: e perchè è semplicissimo in essenza, perciò è massimo in virtù; perocchè la virtù quanto più è unita, tanto più è infinita. Perchè è

attualissimo, perciò è immutabilissimo: e perchè è attualissimo, per ciò è atto puro. E quello che è tale, non acquista nulla di nuovo, nè perde niente di quel che ha, e per questo non può mutarsi. Perchè perfettissimo, perciò è immenso: e perchè perfettissimo, perciò nulla fuori di lui può pensarsi migliore, più nobile, nè più degno, e per questo niente maggiore; e tutto ciò che è tale, è immenso. Perchè sommamente uno, perciò è di ogni maniera: e perchè sommamente uno, perciò è principio universale di ogni moltitudine. E per questo esso è cause universale efficiente ed esemplare e terminante di tutte le cose, siccome causa dell'essere, ragione dell'intendere e ordine del vivere. È dunque di ogni maniera, non come essenza di tutte le cose, ma come sopra eccellentissima universalissima e sufficientissima causa di tutte l'essenze. La virtù della quale, perchè sommamente unita nell'essenza, perciò è sommamente infinitissima e moltiplicissima nell'efficacia.

Di nuovo: perchè dunque è l'essere purissimo ed assoluto, che è essere semplicemente, e primario e novissimo, perciò è origine e fine consumante di tutte le cose. Perchè è eterno e presentissimo, perciò circuisce e penetra ogni durata, quasi insieme sia di esse cose centro e circonferenza. Perchè è semplicissimo e massimo, perciò è tutto dentro ogni cosa, e tutto fuori di ogni cosa, e per questo è sfera intelligibile, il cui centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo. Perchè è attualissimo e immutabilissimo, per ciò mentre rimane stabilmente dà il moto all'universo. Perchè è perfettissimo ed immenso, perciò è dentro tutte le cose, non inchiuso; fuori di tutte, non escluso; sopra tutte, non elevato; sotto tutte, non prostrato. Ma perchè è sommamente uno e d'ogni maniera, perciò è tutte le cose in tutte; benchè dir tutte è dir molte, ed esso non è se non uno; e ciò perchè per la semplicissima unità, serenissima verità e sincerisssima bontà, è in lui ogni virtuosità, ogni

esemplarità ed ogni comunicabilità, e per ciò *da esso e per esso ed in esso sono tutte le cose* (*Rom.*, XI, 6). E ciò è perchè è onnipotente, onnisciente e del tutto buono; il vedere perfettamente il quale è esser beato, siccome fu detto a Mosè: *Io ti mostrerò tutto il bene* (*Exo.*, XXXIII, 18).

Capitolo VI.

Della speculazione della beatissima Trinità nel nome di lei, che è il bene.

Dopo la considerazione delle proprietà essenziali dobbiamo elevar l'occhio dell'intelligenza alla intuizione della beatissima Trinità, affinchè il secondo Cherubino sia collocato vicino all'altro. Siccome poi esso essere è il principio radicale della visione delle essenziali proprietà e il nome pel quale si dinotano le rimanenti; così esso bene è il principalissimo fondamento della contemplazione delle emanazioni. Vedi adunque e poni mente: poichè ottimo semplicemente è quello di cui nulla può pensarsi maggiore; e ciò che è tale, è così che non si può pensar che non sia, perchè meglio assolutamente è essere che non essere; [26] così è che non può rettamente pensarsi, che non si pensi trino ed uno. Imperocchè, il bene è detto diffusivo di sè; il sommo bene adunque è sommamente diffusivo di sè. Somma poi non può essere la diffusione, se non sia attuale ed intrinseca, sostanziale ed ipostatica, naturale e volontaria, liberale e necessaria, indeficiente e perfetta. Se, adunque, nel sommo bene non fosse eternalmente la produzione attuale e consustanziale e ipostaticale egualmente nobile, siccom'è producente per modo di generazione e di spirazione, talchè sia di un eternale principio eternalmente comprincipiante, da esser diletto e condiletto, generato

cioè e spirato, ossia Padre e Figliuolo e Spiritossanto, in nessuna guisa sarebbe il sommo bene, perchè e'non si diffonderebbe sommamente. Imperocchè la diffusione dopo il tempo nella creatura, non è se non céntrale, o un punto rispetto all'immensità della bontà eterna. Onde e non si può pensare alcuna diffusione maggiore di quella; di quella cioè, in cui il diffondente communica all'altro tutta la sostanza e la natura. Dunque non sarebbe sommo bene, se in realtà o nell'intelletto, potesse di quella esser privo. Se, adunque, tu puoi intuire con l'occhio della mente la purità della bontà, che è l'atto puro del principio che caritativamente ama con amore gratuito e dovuto e misto dell'uno e dell'altro, il quale è diffusione pienissima per modo di natura e di volontà, la quale è diffusione per modo di verbo in cui tutte le cose son dette, e per modo di dono in cui gli altri doni sono donati, tu poi vedere per la somma comunicabilità del bene, esser necessaria la Trinità del Padre e del Figliuolo e dello Spiritossanto. Nei quali è necessario a motivo della somma bontà che sia la somma comunicabilità, e per la somma comunicabilità la somma consustanzialità, e per la somma consustanzialità la somma configuralità, e per queste cose la somma coegualità, e perciò la somma coeternità, e per tutte le predette cose la somma cointimità per cui uno è nell'altro necessariamente per la somma circoninsessione, ed uno opera con l'altro per l'assoluta indivisione della sostanza e della virtù e dell'operazione di essa Trinità beatissima.

Ma quando tu contempli queste cose, guardati dal credere di comprendere l'incomprensibile. Imperocchè, ancora tu hai da considerare in queste sei condizioni ciò che sommamente induce l'occhio della mente nostra in istupore d'ammirazione. Veramente ivi è somma comunicabilità con la proprietà delle persone, somma consustanzialità con la pluralità dell'ipostasi, somma configuralità con la di-

screta personalità, somma coegualità con l'ordine, somma coeternità con l'emanazione, somma cointimità con l'emissione. Chi è che all'aspetto di tante maraviglie non si levi in ammirazione? Ma tutte queste cose certissimamente noi comprenderemo essere nella Trinità beatissima, se noi leviamo gli occhi alla sopraeccellentissima bontà. Imperocchè, se ivi è somma comunicazione e vera diffusione, ivi è vera origine e vera distinzione. E perchè vien comunicato tutto, non una parte, ciò stesso che si dà è avuto e tutto. Adunque l'emanante e il producente e si distinguono per le proprietà e sono essenzialmente una cosa sola. Perchè dunque si distinguono per le proprietà, perciò hanno le proprietà delle persone, e la pluralità delle ipostasi, e l'emanazione di origine, e l'ordine non di posteriorità ma d'origine, e l'emissione non di locale mutazione ma di gratuita inspirazione, per ragione dell'autorità di producente che ha il mandante rispetto al mandato. Perchè poi sono una sola cosa sostanzialmente, perciò conviene che sia unità nell'essenza e nella forma e nella dignità e nell'eternità e nell'esistenza e nella incircoscrittibilità. Mentre dunque consideri queste cose per sè ad una ad una, tu hai onde contemplare la verità. Mentre queste cose confronti l'una con l'altra scambievolmente, tu hai onde esser compreso d'altissima ammirazione. E perciò, affinchè la tua mente ascenda per l'ammirazione nell'ammirabile contemplazione, queste cose hanno da essere considerate insieme. Imperocchè, anche i Cherubini designano questo col guardarsi scambievolmente (*Exo.*, CXV). Nè il guardarsi l'un l'altro con le facce rivolte verso il propiziatorio è privo di mistero; questo essendo, acciocchè si verifichi quello che dice il Signore in *Giovanni : Questa è la vita eterna, che conoscano te solo vero Dio, e Gesù Cristo che hai mandato* (*Ev.*, XVII, 3). Imperocchè noi dobbiamo ammirare non solamente le proprietà essenziali e personali di Dio in se stesse, ma anche per la

comparazione alla soprammirabile unione di Dio e dell'uomo nell'unità della persona di Cristo.

Però se tu sei un Cherubino, contemplando l'essenziali proprietà di Dio, e ti maravigli che insieme sia il divino essere primo e novissimo, eterno e presentissimo, semplicissimo e massimo ossia incircoscritto, tutto ovunque e non compreso in luogo alcuno, attualissimo e non mai mosso, perfettissimo e non avente nulla di superfluo nè di manco, e contuttociò immenso e infinito senza termine, sommamente uno e tuttavia d'ogni guisa, come quello che ha tutte le cose in se stesso, come ogni virtù, come ogni verità, come ogni bene; riguarda al propiziatorio e stupisci, che in esso il principio primo è congiunto con ciò che è ultimo, Iddio con l'uomo formato nel sesto giorno, l'eterno congiunto coll'uomo temporale, nato di Vergine nella pienezza de'tempi, il semplicissimo col sommo composto; l'attualissimo con chi sommamente pati e mori, il perfettissimo ed immenso col piccolo, il sommamente uno e d'ogni maniera con l'uomo individuo composto e dagli altri distinto, cioè Gesù Cristo.

Se poi sei l'altro Cherubino, contemplando le proprietà delle persone, e ti maravigli che la comunicabilità sia con la proprietà, e la consunstanzialità con la pluralità, la configurabilità con la personalità, la coeguaglianza coll'ordine, l'eternità con la produzione, la cointimità con l'emissione, perchè il Figliuolo è mandato dal Padre e lo Spiritossanto dall'uno e dall'altro, il quale è tuttavia sempre con loro nè mai da loro si allontana; riguarda al propiziatorio e stupisci, perchè in Cristo sta la personale unione con la Trinità delle sostanze e con la dualità delle nature, sta l'assoluta concordia con la pluralità delle volontà, sta la compredicazione di Dio e dell'uomo con la pluralità delle proprietà, sta la coadorazione con la pluralità delle nobilità, sta la coesaltazione sopra tutte le cose con la pluralità

delle dignità, sta la condominazione con la pluralità delle potestà. In questa considerazione poi è la perfezione dell'illuminazione della mente, mentre quasi nel sesto giorno vede l'uomo fatto ad immagine di Dio. Imperocchè, se l'immagine è una somiglianza espressiva, mentre la mente nostra contempla in Cristo figliuolo di Dio (che è l'immagine di Dio invisibile per natura) l'umanità nostra tanto mirabilmente esaltata, tanto ineffabilmente unita; vedendo insieme in uno il primo e l'ultimo, il sommo e l'imo, la circonferenza e il centro, l'*alfa* e l'*omega*, il causato e la causa, il Creatore e la creatura, il libro cioè scritto di dentro e di fuori; già pervenne ad una certa cosa perfetta, onde pervenire con Dio nel sesto grado quasi nel sesto giorno alla perfezione delle sue illuminazioni: nè già alcun che più resti, se non il giorno del riposo in cui per l'eccesso mentale riposi la perspicacità della umana mente da ogni opera da essa compiuta.

Capitolo VII.

Dell'eccesso mentale e mistico, nel quale è dato il riposo all'intelletto, mentre l'affetto passa per eccesso totalmente in Dio.

Discorse pertanto queste sei considerazioni, come i sei gradi del trono del vero Salomone, per i quali si perviene alla pace (III *Reg.*, X), dove il vero pacifico riposa nella pacifica mente come nell'interiore Gerusalemme; e come le sei ali del Cherubino, con le quali la mente contemplativa del vero possa per la piena illustrazione della superna sapienza levarsi su in alto; e come i sei primi giorni, nei quali ha la mente da esercitarsi per giungere finalmente al sabatismo della quiete: dopochè la mente nostra ha veduto Iddio fuori di sè per i vestigi e nei ve-

stigi, dentro di sè per l'immagine e nell'immagine, sopra di sè per la similitudine della divina luce sopra noi rilucente e in essa luce, secondochè ciò è possibile giusta lo stato di via e l'esercizio della mente nostra: quando finalmente nel sesto grado sarà pervenuta a questo, di speculare nel principio primo e sommo e mediatore di Dio e degli uomini Gesù Cristo quelle cose, a cui in nessuna maniera se ne può trovare di simili nelle creature, e che eccedono ogni perspicacità d'umano intelletto; resta che nello speculare tali cose trascenda e trapassi non solo questo mondo sensibile, ma anche se stesso; nel qual passaggio Cristo è la via e la porta, Cristo è la scala e il veicolo, come propiziatorio collocato sopra l'arca di Dio (*Exo.*, XXV); e mistero a' secoli ascoso (*Ephes.*, III). Chi poi riguarda a quel propiziatorio, riguardando con pieno rivolgimento del volto a Colui sospeso in croce, mercè la fede, la speranza e la carità, la divozione, l'ammirazione, l'esultanza, l'apprezzamento, la lode e il giubilo, con esso fa la pasqua, cioè il passaggio, affine di passare mediante la verga della croce il mar rosso, dall'Egitto entrando nel deserto (*Exo.*, XIV) per gustarvi la manna ascosa, e, quasi esteriormente morto, riposare con Cristo nel sepolcro (*Apoc.*, II.), sentendo contuttociò, quanto è possibile secondo lo stato di via, quello che fu detto al ladrone allato di Cristo: *Oggi sarai con me in paradiso* (*Luc.* XXIII, 43). La qual cosa anche fu mostrata al beato Francesco, quando nell'eccesso della contemplazione gli apparve sull'eccelso monte (ove queste cose scritte io rivolsi nell'animo) quel Serafino confitto sulla croce delle sei ali; come nel medesimo luogo, ov' ei passò in Dio per eccesso di contemplazione, io e più altri udimmo da un suo compagno il quale allora si trovava con lui: ed è posto in esempio di perfetta contemplazione, a quel modo che innanzi era stato esempio d'azione, come un altro Giacobbe mutato in Israello (*Gen.*, XXX); volendo Dio

più coll'esempio che con la parola invitare per lui tutti gli uomini veramente spirituali a tal sorta di transito ed eccesso di mente. In questo transito poi, se sia perfetto, bisogna che si lascino tutte le intellettuali operazioni, e che l'apice dell'affetto si trasferisca e si trasformi tutto in Dio. E questo è quel mistico e segretissimo che da niuno vien conosciuto se non da chi lo riceve; nè lo riceve se non chi lo desidera; nè lo desidera se non chi è infiammato fino nelle midolla dal fuoco dello Spiritossanto, cui Cristo mandò in terra. E perciò dice l'Apostolo che questa mistica sapienza è rivelata per lo Spiritossanto (I *Cor.*, II). Poichè, dunque, a questo nulla può la natura, poco l'industria; poco si deve dare all'inquisizione e molto all'unzione; poco alla lingua e moltissimo all'interiore letizia; poco alla parola e allo scritto, e tutto al dono di Dio, cioè allo Spiritossanto; poco o nulla alla creatura, e tutto alla creatrice essenza, Padre e Figliuolo e Spiritossanto, dicendo con Dionigi (*De myst. Theol.*, Cap. I) a Dio Trinità: O Trinità sopraessenziale, e sopraddio e sopraottimo inspettore della teosofia [27] de' cristiani, guidaci nella sopraincognita e soprallucente e più che sublimissima cima de' mistici parlari, dove sono nuovi ed assoluti e incontrovertibili e incommutabili misteri della Teologia, secondo la soprallucente ascosa caligine del silenzio occultamente insegnante, nell'oscurissimo, che è sopramanifestissimo, soprasplendente, e nella quale tutto riluce, e che degli splendori degl' invisibili soprabbeati riempie strabocchevolmente gl' invisibili intelletti. Questo a Dio. All'amico poi, a cui queste cose sono scritte, si dica col medesimo: Tu poi, o amico, corroborato intorno alle mistiche visioni il cammino, abbandona e i sensi e le intellettuali operazioni, e le sensibili cose e le invisibili, e ogni non ente ed ente; e (com'è possibile) ignorante restituisciti all'unità di Colui, che è sopra ogni essenza e scienza. Imperocchè elevandoti con la mente pura immensurabilmente e spedi-

tamente sopra te stesso e sopra tutte le cose, abbandonando tutto e libero da tutto, ascenderai al sopraessenziale raggio delle divine tenebre. Se poi cerchi come queste cose avvengano, interroga la grazia, non la dottrina; il desiderio, non l'intelletto; il gemito dell'orazione, non lo studio della lezione; lo sposo, non il maestro; Iddio, non l'uomo; la caligine, non la chiarezza; non la luce, ma il fuoco che totalmente infiamma, e che in Dio trasporta con eccessive unzioni e ardentissime affezioni. Il qual fuoco invero è Iddio, e il camino di esso è nella Gerusalemme, e Cristo uomo lo accende nel fervore della sua ardentissima passione, e veramente lo percepisce solo colui, che dice: *L'anima mia si è eletto il laccio, e le mie ossa la morte.* (*Iob.*, VII, 15). E chi ama la qual morte, può vedere Iddio, essendo indubitatamente vero: *Non può vedermi l'uomo, e vivere* (*Exo.*, XXXIII, 20). Moriamo, dunque, ed entriamo nella caligine; imponiamo silenzio alle sollecitudini, alle concupiscenze ed a' fantasmi; passiamo con Cristo crocifisso di questo mondo al Padre, affinchè, mostroci il Padre, possiamo dir con Filippo: *Ci basta* (*Ioan.*, XIV. 8); udire con Paolo: *La mia grazia ti è sufficiente* (2. *Cor.*, XII, 9); esultar con Davidde, dicendo: *La mia carne e il cuor mio vien meno, o Dio del mio cuore, e mia porzione nell' eternità.* (*Ps.* LXX, II, 21). *Benedetto il Signore in eterno*, e dica tutto il popolo: *Così sia, così sia.* (*Ps.* LXXXVIII, 51).

NOTE.

[1] Qui giovi avvertire che non bene si apporrebbe colui il quale volesse da ciò inferire esser questo opuscolo anzichè filosofico, puramente ascetico; quasichè gli affetti e la naturale manifestazione di essi, sia cosa affatto estranea e inconciliabile con lo svolgimento raziocinale de' veri speculativi; quando, invece, non dovrebbero ritenersi se non come una riprova dell'essere della verità stessa, o come un indizio certo che la si possiede. E davvero l'errore non desta, nè può destare veri affetti, ma invece o genera indifferenza, od accende passioni, le quali non sono nè ponno esser mai secondo natura, o secondo verità.

[2] *Mens* quasi *eminens*, cioè la parte più sublime dell'animo dove appunto si fa consistere l'atto della contemplazione di Dio e de' suoi attributi. E qui si avverta, che distinguendo il Santo Dottore questi tre aspetti della mente (o dell'animo umano denominato dalla mente, siccome la parte più nobile di lui), e le sue tre principali attinenze, cioè con le cose esteriori sensibili, con sè stessa e con Dio, implicitamente confuta l'opinione di quei filosofi che ammettevano nell'uomo più anime *sostanzialmente* distinte, secondochè distinte sono la sensitività e l'intelligenza. In questi tre aspetti o relazioni si può ancora riscontrare, secondo lo stesso Santo Dottore, l'ordine naturale che tiene la mente nell'acquisto delle cognizioni; cioè prima sono quelle de' sensibili esterni; poi quelle che l'anima acquista di sè stessa; finalmente quelle che riguardano Iddio. Un tale procedimento può chiamarsi *ascensivo*, per distinguerlo dal *discensivo* che è l'opposto. Anzi il Santo Dottore dice più sotto esplicitamente che prima è il *salire* che il *discendere*, e che il primo grado della scala è in fondo, cioè in questi sensibili esteriori.

[3] *α et ω*. Sono la prima lettera e l'ultima dell'alfabeto greco, e valgono quanto principio e fine. Iddio è il principio da cui hanno avuto l'essere tutte le cose, e il fine a cui tutte son ordinate.

[4] *Minor mundus*, cioè l'uomo. Perchè sia detto l'uomo minore o piccolo mondo, vedi la nota 31 alla Questione di San Tommaso intorno alla Verità.

[5] *Cum ab inferioribus ad superiora volumus ascendere, prius occurrit sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, postea intellectus, et postea intelligentia.* Così Aristotile nel libro *De Spiritu et Anima*, c. 11, presso San Tommaso. I *sensi* da cui si ricevono le forme o specie de' sensibili; l'*immaginazione* che esse forme ritiene e conserva; la *ragione* che procede da una cosa intesa ad un'altra (dal noto all'ignoto) l'*intelletto* di cui è proprio l'apprendere *semplicemente* la verità intelligibile; l'*intelligenza* che è l'istesso intelletto *in atto. (Sum. Theol., quæst. LXXVIII, Artic. III, IV; quæst. LXXIX, Artic. VIII et seq.).* Si aggiunge la *sinderesi* che è *l'abito naturale dei primi principj delle cose operabili*, ossia di quei principj che servono di norme o regole da seguirsi nell'ordine morale o pratico. La *sinderesi* è detta anche *apice della mente* perchè importa la semplice apprensione di essi principj o verità universali; ed è pure chiamata *scintilla*, secondo la metafora di San Girolamo, per rispetto alla *coscienza* (morale), che ad essa sinderesi è comparata, siccome il fuoco alla scintilla. Ora, siccome la scintilla, secondo che dice San Tommaso, è ciò che è più puro del fuoco, e che sorvola al di sopra del fuoco; così la sinderesi è ciò che trovasi supremo nel giudizio della coscienza *(Quæstion. disput.; quæst. XVII, art. II, ad 3).* E veramente la coscienza è un giudizio particolare, e la conseguenza d'un sillogismo; perciò richiede un giudizio universale o principio, che è la maggiore del sillogismo medesimo; ed è quel giudizio appunto che è proprio della sinderesi; ed è *un che supremo*, ed è così certo ed evidente che è scevro d'ogni errore; al contrario della coscienza, la quale, essendo un'applicazione (*conscientia*, applicatio scientiæ) del principio o giudizio universale ad un atto particolare, siccome può essa applicazione esser anche mal fatta, così può andar soggetta ad errore. Quanto alla enumerazione delle predette facoltà, o, come più propriamente le chiama San Bonaventura, gradi delle potenze dell'anima, si avverta che essi gradi ben corrispondono ai gradi d'ascensione in Dio, de' quali egli parla; perchè essi pure sono disposti in ordine di perfezione, come si potè vedere dall'ufficio di ciascuno di loro dichiarato più sopra in questa nota.

[6] Cioè per il Verbo di Dio.

[7] La legge di natura fu dapprima impressa da Dio nei cuori degli uomini, e decorse da Adamo fino a Mosè, che la scrisse su due tavole di pietra per ordine di Dio stesso, il quale la volle proclamata so-

lennemente sul Sina. Essa legge scritta poi decorse fino a Gesù Cristo; il quale non solamente la confermò, ma anche volle renderla un giogo soave mercè la grazia e i Sacramenti, per i quali la si comunica; onde legge *di grazia* vien pure appellata.

[8] Come gli uomini.

[9] Come gli Angeli.

[10] *Macrocosmos* da (macros) *lungo*, e (cosmos) *mondo*. *Microcosmos* da (micros) *piccolo*, e (cosmos) *mondo*.

[11] Ciò secondo l'opinione dei Peripatetici. Si avverta com' anche al tempo di questi grandi Dottori, l'astronomia e la fisica non fossero giganti com' oggi sono; e perciò com' anche allora si seguitassero certe opinioni, che oggi sono in molti punti riconosciute false, ed alcune eziandio ridicole.

[12] Cioè tali che cessando la vita nella sostanza materiale a cui vanno congiunte, anch' esse cessano di vivere in pari tempo.

[13] A mostrare la generazione del Verbo di Dio il Santo Dottore si vale qui dell' argomento analogico della generazione della specie o similitudine che le creature materiali generano di sè stesse. Sant' Anselmo invece muove con lo stesso proposito dall' anima ragionevole; la quale pensando e intendendo sè, si afferma; affermandosi, genera come una immagine o similitudine di se stessa, che è il suo verbo. (*Monol.*, cap. XXXIII). San Bonaventura però non trascura neppur questo degli argomenti; e l' espone nel Cap. III, là dove fa avvertire come l'anima sia vicina a Dio, e come per le sue potenze conduca nella stessa beatissima Trinità.

[14] Da quello che è stato detto più addietro intorno all'ordine e al modo che tiene la mente nell' acquisto delle umane cognizioni, e da ciò che dicesi qui e che si dirà più innanzi e sino al fine circa il modo, onde veniamo alla conoscenza di Dio, possiamo fin d' ora con sicurezza conchiudere che la sbaglierebbe indigrosso chi, dopo percorso il presente *Itinerario*, volesse tuttavia inferirne che il Santo Dottore insegni la visione *immediata* di Dio.

[15] Vedi Nota 131 al Monologio di Sant' Anselmo, dove venne spiegato il senso di queste due parole; e vedi anche Nota 16 alla Questione di San Tommaso intorno alla *Mente*.

[16] *Principia et dignitates*. Vedine dichiarato il senso nella nota 1 alla Questione di San Tommaso intorno al *Maestro*.

[17] Vale a dire, per ciò che è positivo o reale. Le privazioni e i difetti dicono nulla, ovvero meno e meno; le perfezioni invece dicono entità, ovvero tanto e tanto.

[18] Anche Sant' Anselmo dimostra nel suo Monologio che nella

mente eterna o nel Verbo di Dio sono l'essenze di tutte le cose create.

[19] Stupenda conformità anche in questo con le dottrine di San Tommaso. Questi pure chiama lume *(lumen)* l'anima nostra e una partecipazione della divina luce, *participatio divini luminis*.

[20] Dunque la legge e chi ha fatto la mente umana sono una medesima cosa.

[21] Cioè quando di legge in legge pervenga sino a quella che contiene l'ultima ragione dell'operare, e in cui consiste la pura essenza del bene; o a Dio che essa legge ha fatta, anzi, che è la stessa legge perchè sommo bene, o bene per essenza.

[22] *Se invicem circumincedentes*. Per *circumincessione* o *circumineazione* o *circoninsessione* intendono i Teologi l'intima coesistenza *in divinis* di una persona in un'altra, talchè esistano in sè e si penetrino a vicenda (Vedi il cap. LIX del Monologio di Sant'Anselmo, dove ciò trovasi dimostrato stupendamente). San Bonaventura adatta la medesima frase anche alle tre potenze dell'anima, ma soltanto, come ben si capisce, in un modo analogico, essendo esse non persone, ma semplici proprietà qualitative, quantunque consustanziali.

[23] Non *essenzialmente*, perchè in Dio la memoria (il Padre che genera), l'intelligenza (il verbo generato o Figliuolo) e la volontà (l'amore spirato o Spiritossanto) non sono tre essenze, ma una sola essenza. Non *accidentalmente*, perchè ciò che è accidentale non avendo una sussistenza propria, ma nella sostanza, importa in essa una certa mutazione; il che ripugna a Dio il quale è essenza immutabile. Dunque in Dio sono personalmente. Come ciò sia, è un mistero, ma però senza ripugnanza.

[24] Questi tre sensi *tropologico*, *allegorico* e *anagogico* sono compresi sotto il senso figurato o mistico o spirituale, che è quello che nelle Divine Scritture viene inteso dal sacro Autore oltre al senso letterale. Così quando un fatto storico fa allusione a Gesù Cristo ed alla sua Chiesa, abbiamo l'*allegoria* (dal greco *allos* altro, e da *agoreo* dire; *dire altrimenti*): se poi se ne può trarre una lezione pei costumi, abbiamo una *tropologia* (da *tropos* figura e *logos* discorso; *discorso figurato*, ovvero *senso morale* della Scrittura: se finalmente fa anche pensare alla vita eterna, abbiamo una *anagogia* (da *ana* su, e *ago* condurre; elevazione dell'anima alle cose superne). Così Gerusalemme che nel senso letterale è la capitale della Giudea, nel senso *allegorico* è la Chiesa Cattolica, nel senso *tropologico* l'anima, nel senso *anagogico* il Paradiso (Bergier, *Dizionario Encicloped.*; Marchi, *Dizionario Tecnico-etimologico-filologico*).

[20] *Non occurrit nisi in plena fuga non esse; sicut et nihil in plena fuga esse.* Questo modo di dire porta l'impronta di quel linguaggio che agli scolastici era proprio. Pure è grandemente espressivo, e significa che l'*essere* è così semplice e puro, che niente si può negare di lui che esso non scomparisca affatto; però il suo contrario è il *nulla*. E del *nulla* niente si può affermare, che non cessi tosto di esser nulla, e però il suo contrario è l'essere. Quindi comparendo al pensiero l'*essere*, il *nulla* è in piena fuga; e, se subentra il *nulla*, in piena fuga è l'*essere*. Ma il *nulla* non è pensabile punto com'essere, perchè anzi è la privazione dell'*essere*: dunque pensando l'essere (e lo si pensa dacchè noi pensiamo), e non si può pensar che non sia. La minore di questo sillogismo vien provata dal Santo Dottore con ammirabile evidenza, siccome non meno chiara è la bellissima conclusione che ne trae dell'esser di Dio.

[21] Vedi il Cap. III del Proslogio di Sant'Anselmo, dove questo argomento è svolto più largamente.

[22] Da *Theos* Dio, e *Sophia* sapienza. Alcuni fanno Teosofia sinonimo di Teologia (da *Theos* Dio, e *logos* discorso o scienza), ma la prima qui ha senso pratico, per il quale appunto la si differenzia dall'altra.

XVII.

DE' CONCETTI

CENTILOGIO

DI GIOVANNI GERSONE.

PROEMIO.

Il Concepito dalla Vergine magnificando e implorando con lei che concepì prima con la mente, che con la carne; il nome del quale è santo; il quale per Salomone parla di sè in persona della Sapienza: *Non erano ancora gli abissi ed io era già concepita* (*Prov.*, VIII, 24); noi tratteremo poche cose intorno a' concetti, obbedendo al consiglio di Gesù figliuolo di Sirac: *Vattene, dice, il primo a tua casa, e ivi divertiti, e scherza e forma le tue concezioni; ma senza peccare e parlar con superbia* (*Eccl.*, XXXII, 15). Così operava assiduamente colei a cui fu detto per l'Angelo: *Ecco che concepirai nell'utero e partorirai un fig'iuolo* (*Lucae*, I, 31). *Imperocchè ella di tutte le cose del figlio facea conserva, paragonandole nel cuor suo*(*Lucæ*, II, 19): conferendone anche col verginale suo sposo e custode Giuseppe; e spesso ripetendo il Cantico suo nuovo: *L'anima mia magnifica il Signore* (*Lucæ*, I, 46). Noi procederemo per via di cento parole[1] ed otto parti; col favore di Gesù, di Giuseppe e di Maria.

PRIMA PARTIZIONE.

Concetto nella sua generalità è detto l'atto del concepente nell'utero proprio od altrui a diffusione o comunicazione della bontà per mezzo dell'amore. Così il concetto, inquanto è generazione, ritrovasi in ogni cosa, sì com'anche l'amore secondo Dionigi. Quindi ha origine quella descrizione della natura, ch'ella è una virtù insita nelle cose procreante ovvero concepente simili cose di cose simili.

Il concetto d'ente è il primo di tutti i concetti; i quali Iddio concepisce il primo, sia ad intra, sia ad extra. Ad intra certamente rispetto al Figliuolo: *Avanti la stella del mattino io dall'utero ti generai* (*Psal.*, CIX, 4). Quest'ente è principio di principio. Delle creature poi e' parla per il Profeta: *Io vi tenni nel mio utero, e vi portai nelle mie viscere* (*Isa.*, XLVI). E nel Genesi: *Queste sono le origini del cielo e della terra* (*Genes.* II, 4).

La concezione attiva dell'ente primo non è se non Dio stesso concepente; sia ad intra, sia ad extra. Ma la concezione passiva dicesi l'istessa cosa concepita; sia ad intra, sia ad extra. Nè è necessario porre nelle creature che la concezione sia una relazione media reale tra Dio concepente con produzione e la cosa concepita o prodotta; imperocchè tale relazione sarebbe una creatura dipendente, quando non fosse la creatrice essenza. E se non fosse una sua dipendenza, il procedimento sarebbe infinito, o ci fermeremmo egualmente nella prima dipendenza della creatura.

La concezione attiva, *in divinis*, la quale è il Padre concepente, vien detta, secondo la posizione d'alcuni, distinguersi dalla concezione passiva che è il Figliuolo. Così direbbero della spirazione attiva e passiva. La quale spirazione non bene propriamente od usitatamente vien chia-

mata concezione; nè in alcun modo dee dirsi generazione, ma spirazione.

Il concetto dell'ente nell'universale utero delle cose, sì com'anche l'amore incitante a concepire, trovasi moltiplice; divino, angelico, razionale, animale, vitale e puramente naturale.

Il concetto dell'ente riferito a Dio primo concepente, è sempre buono, bello, nobile e generoso; nè può essere altrimenti. Non così se la relazione venga fatta alle creature, le quali concepiscono e sono concepite; specialmente se le sieno razionali e libere: imperocchè i concetti de' peccatori sono ignobili, degeneri e spurii, ossia bastardi.

Il concetto divino interiore è primo e solo e necessario. Gli altri sono temporali; perchè nulla in eterno se non il solo Dio; contro Platone specialmente ed altri filosofi, anzi e contro certi teologi, che gli universali anche reali posero eterni. Costoro li condanna e la regola della Fede e un articolo Parigino. Imperocchè tutto ciò che è, o è una creatura, o la creatrice essenza. Eterno poi nulla è se non Dio ovvero in Dio; nel quale certamente nulla è che non sia Dio.

Il concetto delle creature si distingue per la varia nobilità in tanti modi, in quanti si distingue nella sua perfezione e bontà anche di concepir la materia; talchè il nome di Gesù secondo l'umanità è il primo e sopraesaltato; dipoi il nome di Maria madre sua. Di poi sono i nomi degli Angeli ordinati secondo le Gerarchie. Lucifero e i nomi degli altri poi sono, secondo la chiarezza di loro sostanza, nomi di Dio: ma, deformati od ottenebrati da essi per la privazione della luce di grazia, inviliscono.

I concetti quanto sono più intimi e immanenti dentro, tanto sono più perfetti; e al contrario, ragguagliato il resto, de' concetti che si manifestano al di fuori: come il divino concetto è del tutto immanente e consustanziale. Gli altri

sono nelle creature per rispetto a Dio quasi manifestantisi al di fuori, come i nomi o voci e le parole di Dio. Sono anche tra sè diversi realmente; e se sieno stati immanenti dentro sono spesso accidentali; che che sia di coloro, i quali pongono che l'essenza dell'anima razionale germina le sue virtù e potenze consustanziali; della qual maniera sono l'intelletto e la volontà; le quali certi insegnano esser accidenti connaturali.

Il concetto del primo concepente ad extra non può essere del tutto equivoco, nè affatto univoco; ma può dirsi analogo per alcuna assimilazione alla forma dell'ente; la quale vien dal primo concepente comunicata, o dal nulla, o dall'utero della materia prima, o dall'utero dell'obbedienziale potenza, la quale è più larga in ogni cosa. Il concetto dell'ente tanto è più nobile e generoso quanto più ha d'attualità, e meno di potenzialità, la quale viene attribuita alla materia: non così della possibilità virtuale che viene attribuita alla forma; la quale quanto è più moltiplice, tanto è più unita; e per più poche cose consegue la sua perfezione. Al contrario della moltiplicità sorgente dalla materia.

I concetti che si hanno di Dio ponno esser notati sotto un quintuplice ordine. Il primo è delle cose essenziali spettanti all'essere; il secondo è delle cose essenziali spettanti all'azioni, come l'intellettualità, la volontà; il terzo degli obietti, come l'intelligibile, il volibile; il quarto delle cose essenziali spettanti alle persone, come l'intelletto potente per l'intelligibile adequato, e la volontà per il volibile infinito; il quinto risulta dal primo ordine; come cioè l'identità, l'uguaglianza, la somiglianza. E perchè il tutto necessario precede il possibile essere, intendiamo esser prodotti da coteste cose gl'intelligibili e i volibili ad extra; quali si contengono dalla ragione di Deità; non come dal subietto si contiene la passione; ma come dalla causa si contiene l'effetto

sotto il triplice genere di causa; le quali cause in Dio è necessario che sempre coincidano; e sono la efficiente, la formale, non intrinseca e costitutiva della cosa, ma esemplare, e la finale.

SECONDA PARTIZIONE.

De' concetti dell' anima razionale, ovvero dell' uomo in particolare.

Le concezioni reperibili in ogni creatura ritrovansi nell'uomo; il quale perciò è detto ogni creatura ovvero piccolo mondo. Queste concezioni sono l'intellettuale, cioè della ragione, l'animale, la vitale e la puramente naturale. Inoltre d'equivoca virtù ed analoga; libera anche e servile; morale finalmente e artificiale.

I concetti conoscitivi formalmente, de' quali soli sarà poi il discorso, con gli affettivi sono in un triplice genere secondo le tre virtù o potenze principali dell'anima razionale nell'utero suo; che sono la mente superiore la prima, la ragione o senso interiore la seconda, e il senso esteriore la terza.

Le concezioni ne'ventricoli dell'anima razionale sogliono apportare doppj frutti ovvero concetti. Poichè alcuni sono conoscitivi od apprensivi; altri poi affettivi. Dicesi poi concepire quasi capire insieme; e intendere quasi raccoglier dentro; e reperire quasi partorire di nuovo nella memoria.

Le concezioni nell'utero del senso esteriore sono in un genere quintuplice, secondochè cotest'utero ha cinque seni principali, detti vista, udito, olfatto, gusto, tatto; de'quali non si dee dire qui singolarmente; come, se i sensi sieno della medesima specie in tutti i perfetti animali, e quali sono i proprii obietti di ciascun senso, e cose simili.

I concetti esteriori di codesti sensi hanno tale priorità e coordinazione agli altri interiori più nobili, che senza di essi non ponno esser generati. Poichè ogni nostra cognizione e disciplina intellettiva si forma da una preesistente cognizione sensitiva, secondo il Filosofo, il quale dà questo segno: perchè, mancando a noi uno de'sensi da natura, manca pure la notizia propria intorno a'sensibili di quel senso.

I concetti del senso esteriore ne'suoi cinque ventricoli sono iniziali, e quasi sostanziali rispetto ai concetti superiori: onde provengono tutte le filosofiche concezioni, cui dividemmo in tre generi; naturale, razionale, morale. Delle quali sono molte le specie insegnate da'filosofi con ordine mirabile; come, sotto la naturale la metafisica che è intorno all'essenza delle cose, la matematica che è intorno ai numeri e alle figure, la fisica che è intorno ai moti; sotto la razionale o sermocinale la grammatica, la logica, la rettorica. Sotto la morale l'etica, l'economica, la politica. Alle quali si aggiunsero le concezioni varie dell'arti meccaniche, nè qui sono da annoverare.

I concetti de' sensi esteriori non ponno esser formati per la riflessione del concepente sopra il suo concetto: imperocchè il senso non è una virtù riflessiva sopra di sè; in quella guisa che l'occhio non vede di vedere, nè l'orecchio ode d'udire; e così degli altri. Di fatti, la sola virtù intellettiva riflette e riconduce sè sopra se stessa con perfetto ritorno. Il che massimamente è manifesto nell'intelletto primo che è Dio; dove la monade genera la monade, e riflette in sè il suo amore: il qual ritorno è perfetto; nè può esser diversamente per non essere oziosa.

I concetti de'sensi esteriori, siccome sono semplici senza la composizione enunciativa, [1] così in essi non è alcuna falsità, quale trovasi ne'concetti complessi e giudiciali. E così la vista vedendo il bastone nell'acqua non s'in-

ganna; ma s'inganna la fantasia o la ragione se esso bastone giudichi non rotto.

La concezione nella matrice de' cinque sensi è sempre naturalmente bella; perchè ha modo, specie e ordine, sì come l'altre cose tutte che non sono prodotte senza numero, peso e misura: e questa dicesi verità o nobiltà naturale indelebile, mentre la cosa sta. Non così della verità complessa del segno significante a piacere mediante l'operazione dell'intelletto.

Le concezioni de' sensi esteriori danno occasione frequentemente al senso interiore e alla ragione od alla mente giudicante che errino nei loro concetti come falsi, deformi, mostruosi ed ignobili; per la falsità cioè del segno, e per la deformità del vizio; e questo nello stato di natura posteriormente destituita, non primitivamente istituita, quando l'uomo non sarebbe stato ingannato, nè vegliando nè sognando; mentre il Signore avrebbe provveduto e l'intelletto avrebbe regolato riguardo a tutte le potenze in tutta la generazione de' concetti.

I concetti de' sensi esteriori sono semplici e sperimentali generati per naturale necessità da' loro obietti proprii ovvero comuni, i quali attualmente rimangono per mezzo delle loro specie impresse, anche quando gli obietti periscono o vengon sottratti. Gli esempj sono moltissimi quanto al suono e a' visibili raggiosi.

Le concezioni de' sensi esteriori sono giudicate false, turpi e storte per tre cose principalmente; la prima delle quali è l'indisposizione dell'organo o del ventricolo onde formasi la concezione; l'altra è l'indisposizione del mezzo per cui le specie degli obietti passano a' sensi; la terza è la distanza degli obietti non proporzionata per il vicino ovvero per il remoto.

TERZA PARTIZIONE.

De' concetti de' sensi interiori.

Più concezioni e più nobili si formano nel secondo utero interiore organico dell'anima razionale, sì come sono più spirituali le tradizioni cui riceve come semi dalle sensazioni; e quivi la potenza concepente è di una più ampia virtù. Se poi sia la sola anima razionale il soggetto d'inesione di tutti i concetti suoi, oppure tutto il composto dell'organo e dell'anima, sembra un problema come quello intorno al soggetto de' materiali accidenti. Dicono alcuni ch'essi informano la sola materia, quantunque denominino tutto il composto. Così la visione che è causata dall'anima razionale certamente indivisibile, è inerente a lei sola; quantunque il vedere denomini tutto l'occhio ovvero l'uomo.

Le concezioni interiori ed organiche, quantunque si formino originalmente e radicalmente dal cuore, tuttavia si compiono nel cerebro come in un triplice ventre, secondo le tre particole o cellule del capo. L'anteriore delle quali, che è la maggiore, contiene la virtù del senso comune con la immaginativa. La seconda poi, che è la mediocre, contiene la formativa ovvero la cogitativa con la estimativa. La terza poi posteriore e minore contiene la ritentiva con la memorativa. Sono dette con altri nomi, sincipite, occipite, intercipite ovvero nel mezzo del capo.

Le concezioni del senso comune sono tante insieme quante vengon formate per i singoli sensi esteriori; anche negli animali perfetti. Da' quali concetti tutti altre ed altre pullulano immagini e forme per mezzo d'unioni e combinazioni varie fatte tanto nel senso comune quanto nella fantastica ed estimativa virtù. Lo che è stato provveduto dalla natura per cagione della procreazione delle cose ne-

cessarie alla vita, mentre gli animali perfetti non hanno l'alimento congiunto; sì come le piante o gli animali aventi il solo tatto; siccome è manifesto nelle conchiglie e nell'ostriche.

Le concezioni della virtù formativa con la estimativa avanzano nella moltiplicazione de' concetti, anche nei bruti, sopra la virtù del senso comune; perchè più moltiplicemente possono separare e congiungere le immagini con le intenzioni; e l'une e l'altre scambievolmente per la virtù estimativa, la quale dalle cose sensate ricava cose non sensate, come la pecora dalla figura del lupo trae l'inimicizia. Se non si dica che questo puramente avviene in un modo naturale; in quella guisa che rifugge dal fuoco l'acqua nei legni verdi; e gli esteriori sensi che sono semplici hanno in orrore le cose contrarie per i sentimenti di natura, ovvero per naturale istinto.

Le concezioni in questo ventricolo della media cellula del cerebro posson esser conturbate nei bruti; e più negli uomini per il conturbamento della prima cellula. Purnondimeno, anche quando la prima cellula non sia impedita, può codesta seconda essere in più maniere conturbata da non concepire o produrre se non mostruosi parti; massime quando riceve le similitudini delle cose invece delle cose al di fuori, come fa il sognante. Può inoltre il ventricolo della terza cellula esser chiuso, talchè non partorisca rammemorando mentre i primi ventricoli esistono sani.

Le concezioni nell'utero della fantasia de' bruti animali ed irrazionali variano per le diverse industrie secondo la variazione delle complessioni armoniche, talmentechè pervengono a percepire in certo modo le industrie della ragione; giusta la regola di Dionigi, cioè che quello che è supremo nelle inferiori cose si congiunge all'infimo nelle superiori.

I concetti degli enti irrazionali non sono nobili od

ignobili formalmente; perchè non hanno, come gli uomini, congiunta la ragione per la quale possano o debbano esser regolati, ma seguono l'impeto della mozione obiettale, e sono belli; come l'ira nel cane, e l'astuzia nelle volpi.

Le concezioni nel secondo ventricolo dell'anima razionale si moltiplicano più per l'udito della disciplina e più nobilmente che per gli altri sensi; quantunque la vista in sè sia più nobile che l'udito.

Le concezioni dell'ultima e posteriore cellula del cerebro che è detta memorativa, si ricevono con la circostanza del passato. E quivi le specie quasi diconsi sopite se non vengano eccitate per le vie apparecchiate dalla natura; onde i fantasmi fluiscono e rifluiscono dalle cellule anteriori e medie nell'ultima, e al contrario.

I concetti posson formarsi dall'anima razionale mediante lo spirito animale, che è il prossimo istrumento dell'anima nelle cellule del cerebro: e ciò per le cose ad extra non così sensate; in quella guisa che, si concepisce un monte d'oro, e i colori medii nelle nuvole e nell'iride; anzi e le quiddità delle sostanze si formano così nel ventre della ragione per mezzo del discorso, e della risoluzione: laonde nello stato di via non le si veggono intuitivamente; se no l'intelletto conoscerebbe che il pane non è nell'ostia consacrata.

Dall'anima razionale posson esser generati nelle cellule del cerebro de' concetti, i quali per il congiugnimento della ragione e per l'impero di lei si direbbero liberi non intrinsecamente, ma denominativamente; alcuni de' quali sono nobili ed atti imperati delle virtù; altri ignobili, che sono de' vizj.

Le concezioni naturali ovvero sermocinali intorno a qualsiasi scienza posson formarsi nelle cellule del cerebro per le parole esteriori significanti a piacere con cenni e con

segni; sì come noi vediamo in molti che garriscono intorno a diverse scienze; di cui e' s'intendono propriamente quanto i ciechi s'intendono de' colori. Di tali diceva Apulejo che filosofavano con le sole orecchie: e di costoro può riceversi il detto di Cristo preso da' Profeti, cioè che mentre odono non intendono. Talete filosofo chiama incontinenti nel tempo della passione coloro che proferiscono empedoclee, cioè sentenze gravi, ch' essi con la mente non sentono; a quel modo che gli ebbri ed i fanciulli dicono molte cose di sola fantasia; ed altri molti, i quali son privi del giudizio della ragione.

QUARTA PARTIZIONE.

Del concetto dell' ente in particolare.

Il concetto semplice dell' ente è il primo tra tutti i concetti, tanto in Dio quanto nelle creature. In Dio per certo quando il Padre comunica l'essere e l'essenza sua, che è il medesimo, al Figliuolo: ed Egli col Figliuolo comunica allo Spiritossanto. Nelle creature poi vien comunicato prima l'essere; la qual comunicazione è un certo concepire; a queste certo più chiaramente, a queste poi più oscuramente.

Il concetto semplice dell' ente è il primo principio incomplesso per coloro che usano della ragione ovvero dell'intelletto. Nè alcun che veramente e sinceramente si concepisce, se non venga fatta la risoluzione a questo essere.

Il concetto semplice, sincero ed elicito dell' ente non si ha in via naturalmente e di legge comune, se non per molte negazioni e risoluzioni fatte dall'intelletto, il quale si fonda in questo lume divino segnato sopra di lui; onde ogni imperfetto vien necessariamente ridotto al perfetto; sì come la potenza all'atto, e la privazione all'abito.

Il concetto semplice dell'ente è ricevuto moltiplicemente in esso e nelle passioni sue prime, che sono l'uno, il vero, il buono, il bello; non solo nelle creature intellettuali, razionali e conoscitive, ma, secondo il loro modo, generalmente in tutte le creature.

Il concetto semplice dell'ente negli uomini viatori può esser ricevuto e generato in tanti modi, in quanti nell'altre quali si sieno creature: onde l'ente può concepirsi, primo, naturalmente, sì come l'amore e la bontà; secondo, potenzialmente, come la memoria si ricorda di sè, secondo Agostino; terzo, abitualmente, sì come per l'abito acquisito ovvero infuso; quarto, obiettalmente per le specie proprie de' sensibili; quinto, per le specie aliene componendo, dividendo, raziocinando, astraendo; sesto, specialmente nell'uomo per i nomi significanti a piacere; infine, intuitivamente in Patria.

Il concetto semplice dell'ente generato per l'intelletto del viatore nell'utero della pura intelligenza, se potesse lungamente persistere senza mescolamento od involucro di sollecitudini, di fantasmi e di concupiscenze, e' sarebbe meritamente detto sincera verità; e agalmata bellissima e chiarezza di preziosa margherita fulgente nella mente. E così chiamava Agostino la sincera verità nello stato di via; la quale tostochè a guisa di balenamento abbia splenduto, viene riassorbita ed involta nelle nuvolette de' fantasmi, se la mente non sia stabilita.

Il concetto semplice dell'ente è ricevuto qui in via di comune legge non intuitivamente, ma in sette altri modi in genere; cioè in cinque modi per l'esperienza e la risoluzione o sceveramento; e in due per l'imposizione e l'autorità o fede dell'altro seminante.

Il concetto semplice dell'ente ricevuto per esperienza è qualche volta puramente vago e confuso, come questo ente; perchè chi dice questo ente, dice l'ente: anzi e chi

dice il non ente, dice l'ente; e così di simili accezioni dell' ente con imperfezione; come l'ente in potenza, l'ente analogo sotto un certo rispetto, e il contingente creato e dipendente.

Il concetto semplice dell'ente ricevuto per via d'astrazione e di risoluzione è più puro e più determinato del precedente; ed ha quattro gradi. Il primo è quando vien ricevuto l'ente comunemente e analogicamente rispetto all'ente creato ed increato; il secondo è rispetto all'ente increato e alla sostanza creata; il terzo è rispetto all'ente creato privo d'una imperfezione qualunque; il quarto è rispetto all'ente semplice uno e perfetto, di cui nulla può esser pensato maggiore o migliore. Vero è che presupposta la fede posson aversi concetti più alti, eziandio mediante l'intelligenza, intorno alla beatissima Trinità; e, mediante l'affezione anagogicamente sublimata, intorno al torrente di voluttà del fonte della vita.

Il concetto semplice dell'ente avuto per imposizione, come appresso i filosofi; ovvero per fede, come appresso i cristiani, significa e rappresenta qualche cosa, checchè essa sia, di cui non si può pensare la migliore; e questa è la cognizione della quiddità del nome, o di ciò che dal nome vien significato: con la qual cognizione sta l'ignoranza o la dubbiezza se la cosa significata sia, o che sia. Ma per niente (è così), quando si ha il concetto della cosa per l'intelligenza non solo intuitivamente, ma astrattivamente nei detti modi.

Il concetto semplice dell' ente, cioè codesto di cui non può pensarsi cosa maggiore, è detto un certo pelago essenziale infinito, secondo il Damasceno; il qual pelago è necessariamente l'esser suo e il solo necessario essere per essenza, ed uno e vero e bello e buono. Tutte l'altre cose poi son tali per partecipazione, e per una certa analogia d'imitazione. E queste cose intorno a Dio sono così certe

appresso coloro, i quali concepiscono risolutivamente il puro essere, che non ne possono dubitare; perchè sono per sè note appena ne sieno intesi i termini. Nondimeno si tenga la regola di Dionigi a Cajo, cioè, che se alcuno vedendo Iddio intese ciò che vide, e' contemplò non esso, ma alcun che di quelle cose da esso esistenti e conosciute: questo è vero comunemente; perchè Egli non si vede intuitivamente *qui* ed *ora*.

Il concetto semplice dell'ente in niun modo può esser vero, buono e bello, se non sia caratterizzato o sigillato e formato, e in certo modo vivificato dall'ente primo semplicemente di cui non può pensarsi il maggiore; il nome del quale è unico, santo e benedetto pe' secoli.

Concorrono poi in Gesù due nomi primi e supremi. Uno increato, che è l'istesso essere puro di Dio a lui solo comprensibile: l'altro creato che è l'umana natura; la quale, siccome è la perfettissima delle creature, così è il nome esaltatato e magnificato sopra ogni altro nome.

Iddio sortisce poi più nomi per via della negazione dell'intelletto secondo ciò che vien detto nell'opuscolo *De' modi di significare.* Iddio, secondo Bonaventura nel Breviloquio, è detto luce, com'è la ragione del conoscere tutte le cose; è detto specchio, com'è la ragione del conoscere le cose vedute ed approvate; è detto esemplare, com'è la ragione del conoscere le cose predisposte; è detto libro della vita, com'è la ragione del conoscere le cose predestinate ed approvate. Adunque è il libro della vita rispetto alle cose che ritornano; è l'esemplare come delle cose esistenti; è lo specchio come di quelle che vanno; è la luce rispetto a tutte le cose. E all'esemplare spetta l'idea, la parola, l'arte e la ragione. L'idea secondo l'atto del prevedere; la parola secondo l'atto del proporre; l'arte secondo l'atto del proseguire; la ragione secondo l'atto del perfezionare; onde aggiugne di più la ragione del

fine ovvero l'intenzione. Conosce inoltre le cose contingenti infallibilmente, le mutabili immutabilmente, le future presenzialmente, le temporali eternalmente, perchè per se stesso essenzialmente.

QUINTA PARTIZIONE.

De' concetti complessi.

I concetti complessi che chiamiamo discorsi, ricevono evidenza e quasi vita immortale ed eterna per la vivificazione dell'ente primo semplice; secondo il triplice genere di causa; efficiente, formale od esemplante e finale. Ricevendo come da causa efficiente l'unità, il modo e la misura; come da causa esemplante o formante, la specie, il numero e la verità; come da causa finiente l'ordine, il peso e la bontà. Dalle quali tutte cose necessariamente sorge la bellezza di che vien lodata la bellissima delle donne ne' Cantici de' Cantici.

I concetti complessi che diciamo di ragione son detti per sè noti, quando i concetti semplici di cui si compongono, rendono tosto, appresi che sieno, la complessione evidente nel lume della ragione intellettiva; come di qualsiasi essere, o non essere; a cui non accade che, intesi i termini, si dissenta. Tali certamente sono le comuni concezioni e ebdomadi dell'animo, e le prime impressioni e i primi principj.

Diconsi evidenti quei concetti complessi, i quali si ricevono dall'intelletto non solamente superiore per il lume dell'intelligenza, ma anche dall'inferiore per la certezza della sensuale esperienza: come, che il fuoco è caldo, e che l'assenzio è amaro.

Diconsi medii quei concetti complessi tutti, i quali non ricevono l'evidenza se non per la riduzione o ri-

soluzione ne' concetti esperimentali primi o secondi; quali diconsi le conclusioni: si come si ha nella prima filosofia, e nella prudenza e nell'arte, e in ogni scienza. E questo non s'intende della cognizione di Dio, la quale non è per niente discorsiva o compositiva: nè della cognizione angelica che da molti similmente si pone non discorsiva; almeno in molte cose non si richiede. Non così in noi qui in via.

I concetti complessi, come e gl'incomplessi, ritrovansi negli uomini, nello stato di natura destituita, frequentemente abortivi ovvero turpi e spurii per cagione della indisposizione della matrice dell'anima razionale, secondo la mala disposizione del corpo o la prava consuetudine, ovvero per altra cagione in molti modi. Giovano poi alla fecondità e al decoro l'ingegno chiaro e l'esercizio eletto, e l'ozio santo o devoto e sobrio.

I concetti complessi tanto sono più deformi, più ignobili e più vituperabili, quanto sono più prossimi ai primi concetti evidenti; i quali vengon ricevuti per mezzo dell'esperienza superiore od inferiore; mentre degenerano da essi nè l'imitano con assimilazione perfetta: in quella guisa che è più colpevole chi erra nel primo ingresso e di mezzogiorno che di notte; e più turpe vien giudicata la scimia che manca dalla figura dell'uomo, cui sembra imitare.

I concetti complessi generati nell'utero della mente per i semi de' primi principj complessi o incomplessi, sono più nobili e più generosi, a parità di condizioni, che i generati per il seme dell'esperienza sensuale. Laonde le scienze morali che risguardano i più particolari atti degli uomini hanno dinanzi a tutte meno di certezza: similmente e le scienze non astraenti dal moto e dalla materia. Ma le matematiche per cagione di tale astrazione sono nel primo grado della certezza, rispetto a noi e in questo stato.

I concetti complessi possono nell'utero della mente

o della ragione esser generati belli, nobili e certi per il seme dell'esperienza sensuale; ma non senza il seme conciliante o fomentatore del primo lume intellettuale; in cui si veggono i primi principj pratici delle cose morali, come questo: non si dee fare ingiuria ad alcuno: onde la scienza puramente speculativa intorno alle virtù può aversi per la deduzione della ragione mediante la Logica; la quale fu inventata a ciò che non fossimo paralogizzando ingannati.

I concetti complessi variano nella nobiltà ed ignobilità moralmente per varii gradi quali sogliono assegnarsi nella certezza delle verità sotto quintuplice numero, secondo l'accostamento o l'allontanamento da' primi principj morali per sè noti. Nel primo grado sono i primi principj; nel secondo le conclusioni evidentemente conseguenti; nel terzo le proposizioni e gli articoli ricevuti dall'autorità divina; nel quarto le conclusioni indi dedotte certitudinalmente; nel quinto le conclusioni probabili, e intorno alla pietà della fede.

I concetti complessi circa le divine e spirituali cose sono di per sè e per la via della natura più generosi e più robusti che circa le creature, se la capacità dell'utero razionale e intellettuale avesse armonica e spedita disposizione al loro ricevimento e nutrizione; perchè quelle cose che sono prime in natura, sono in sè certissime.

I concetti complessi si formano nell'utero dell'anima razionale più nobilmente e più generosamente per il seme della fede semplice ed incorrotta, che per il seme solo della triplice filosofia naturale, razionale e morale; quantunque questo seme venga veementemente ajutato ove e' sia in modo conveniente ricevuto.

I concetti complessi sogliono esser generati assai conformemente nel secondo ventricolo o seno della matrice dell'anima razionale: l'uno de' quali dicesi conoscitivo che

riceve il seme dell'ente; l'altro affettivo che riceve il seme della bontà. Intorno a ciascheduno de' quali sarà il seguente discorso.

SESTA PARTIZIONE.

De' concetti nell' utero dell' intelligenza non usante dell' organo corporale.

I concetti nell'utero dell'anima razionale nel ventricolo dell'intelligenza non usante dell'organo del corpo, sono prossimi alle concezioni angeliche; si come ciò che è supremo nelle inferiori cose si congiugne all'infimo nelle superiori: non che l'intelletto non sia immediatamente formato da Dio; non che sia formato da altra intelligenza secondo l'errore d'alcuni: e ciò rispetto a tre cose, che sono la natura, la grazia e la gloria.

Alcune concezioni son dette formarsi immediatamente nell'utero dell'intelligenza umana: non che non si ricerchi la presentazione dell'obietto e l'irradiazione del lume spirituale; e la specie intelligibile che media tra la potenza e l'obietto, si come nella visione corporale la specie del colore media tra 'l colore e la vista: nè meno è detto il colore vedersi immediatamente; perchè niente media tra la potenza visiva e l'atto di sua visione: il che se accadesse, la visione direbbesi mediata o riflessa. Così nel proposito.

Le concezioni di qualsiasi intelligenza, eccetto la prima intelligenza che è Dio, sono accidenti ovvero atti dall'intelligenza distinti; perchè secondo l'articolo Parigino nessuna intelligenza creata è la sua intellezione. Onde è manifesto che dee porsi negli Angeli l'intelletto possibile; il quale è il medesimo essenzialmente con l'intelletto agente, ma diversi sono i rispetti. Pertanto così l'Angelo cattivo sarebbe la sua beatitudine; il che non può essere. Le concezioni dell'intellet-

to umano non si formano dall'intelletto agente nell'intelletto possibile, come se l'intelletto agente si faccia cognizione dell'intelletto possibile: poichè realmente sono il medesimo intelletto (il quale secondo la determinazione della Chiesa è la propria forma dell'uomo) formante le concezioni sue in se stesso essenzialmente da lui distinte. Le concezioni dell'intelligenza umana non si formano qui naturalmente in via, se non congiunto o previo un fantasma. Non così del miracolo o del privilegio, come in Paolo e in Mosè, e nella Vergine benedetta. Se no, il ratto e le profezie sì nella vigilia che nel sonno potrebbono accadere naturalmente; come Avicenna mentì in favore della setta di Maometto epilettico, e contro il detto di San Pietro, cioè che la profezia non fu data per volontà umana.

Le concezioni dell'intelligenza umana non si formano per impressione delle idee separate che non sono Dio, come Platone dicesi aver posto: nè per la sola inspezione de'fantasmi, come disse Aristotele; nè per solo influsso dell'intelligenza, o delle intelligenze separate, come pose Avicenna; nè per attuale inclusione delle cose intelligibili nell'anima, come favolarono altri; ma si compone di tutti il vero modo de'Cattolici, cioè che l'anima nella prima creazione è siccome una tavola rasa; e che riceve la scienza sua da'sensi e da'fantasmi per mezzo dell'astrazione dal *qui* ed *ora* e dalla materia: e perciò la scienza è delle cose necessarie ed eterne e di quelle, le quali è impossibile sieno diversamente; perchè l'intelletto non riceve le cose come in atto, ma come in attitudine: la quale attitudine è necessaria, non certo in sè, come suona la posizione d'Aristotele, ma sì in Dio; perchè nulla è eterno se non Dio, o in Dio. E in questo si concederebbe la posizione di Platone secondo l'interpetrazione d'Agostino, cioè che Dio è l'eterna causa delle cose tutte nell'essere; aggiungi attitudinalmente; e la ragione eterna del conoscere; aggiungi, esemplare

ovvero ideale; e l'eterno ordine del vivere, come causa finale.

Le concezioni dell'umana intelligenza potevano nello stato di natura istituita formarsi intorno alle cose insensibili per mezzo dell'astrazione dal moto e dalla materia e dalle sue appendici. E in quelle concezioni l'uomo avrebbe potuto sinceramente perseverare. Quindi Agostino: *Qual è la cagione per cui veder non puoi con occhio fisso la prima luce, se non certo la infermità? E chi là fisò ivi, se non certamente l'iniquità?*

Le concezioni dell'intelligenza nello stato di natura istituita pare abbian potuto esser formate non solo per guardamento ovvero inspezione de' fantasmi, come qui in via; ma per irradiazione dalle superiori Intelligenze: e forse dalle sensibili creature altrimenti che per il senso; come per l'intelligenza che virtualmente ed eminentemente contiene le virtù sensitive.

Le concezioni dell'anima separata pare che altrimenti che per miracolo possano frequentemente formarsi per ricevimento delle specie, tanto dall'Intelligenze, quanto da' sensibili mediante la naturale irradiazione della loro luce; benchè molto più imperfettamente che negli Angeli, o nello stato d'innocenza.

Le concezioni dell'umana intelligenza qui in via intorno al primo ente ponno essere di tre maniere. Alcune faciali e intuitive, si come in Paolo, in Mosè e in Maria; benchè in un certo ratto. Alcune speculari e sincere senza l'involucro de' fantasmi; benchè transitoriamente e raramente. Alcune unitamente al fantasma e al continuo.

Le concezioni speculari e sincere dell'umana intelligenza sembra abbian potuto esser formate per mezzo della riflessione dell'intelligenza sopra gli atti della visione intuitiva, quale fu in Paolo; anzi qual'è nei Beati. La visione o cognizione unitiva poi è nell'esperienza dell'obietto

presente in sè ovvero nella sua specie propria, ovvero in una sopraeminente rappresentazione, quale ha Iddio.

Le concezioni dell'umana intelligenza sono tutte o intuitive, o astrattive. Veggano coloro, i quali vollero porre alcun che tale; che forse sono altre ed altre concezioni, e quando è l'obietto presente e quando è assente.

SETTIMA PARTIZIONE.

Delle concezioni della volontà in particolare.

Le concezioni nell'utero o matrice dell'anima razionale posson moltiplicarsi in tanti modi rispetto alla potenza appetitiva, in quanti modi variano rispetto all'apprensiva o conoscitiva.

Le concezioni appetitive sono nel loro genere, a parità di condizioni, più nobili e più libere che le conoscitive, ove non degenerino in vizio, sì com'è detto del peccatore che concepì il dolore e partorì l'iniquità; le quali due cose appartengono all'affettiva (potenza).

Le concezioni affettive non ponno formarsi senza una previa cognizione separata ovvero congiunta. La separata è Iddio; la congiunta poi la ragione. Il concorso generale di Dio poi non impedisce la libertà; anzi e'la causa, la fortifica ed attua, quantunque non necessiti; perchè torrebbe il primo moto suo.

Le concezioni affettive ponno generarsi e continuarsi, fatta la presentazione dell'obietto amabile per mezzo della conoscitiva potenza; quantunque eziandio indistintamente ovvero confusamente. L'obiettale presentazione poi o sia che agisca nella volontà e con la volontà alla produzione della volizione e della nolizione; o sia che no, come alcuni vogliono, perchè il corpo non opera nello spirito; tuttavia non sorge indi alcuna necessità, la quale faccia la volontà non libera.

Le concezioni affettive che seguono al concetto sereno e puro del primo ente, sono più nobili sincere e dilettabili sopra l'umano senso. Onde beati si predicano quei che sono di cuor mondo e quei che gustano de' dodici frutti dell' albero della vita.

Le concezioni affettive tanto sono più nobili e più gioconde, quanto più imprimono e congiungono sè al primo ente: al contrario delle concezioni affettive de' sensibili, le quali sono più impure e più fetide, quanto sono più intime e più congiunte; come quelle del tatto e del gusto; laonde i Cantici del divino amore i quali risonano il suo amplesso, bacio o gusto, sono giocondissimi e castissimi, ma non a' corrotti di cuore.

Le concezioni affettive ricevono nobiltà e libertà dall' intrinseca libertà della razionale anima; la qual libertà è il libero arbitrio, cioè il libero giudizio della ragione; il quale risulta di tre cose, che sono la facoltà, la ragione e la volontà. Onde è manifesto che gli atti della volontà sortiscono una doppia contingenza; mentre gli effetti che naturalmente si manifestano non ne hanno che soltanto una rispetto alla prima causa.

Le concezioni affettive razionali sono talmente libere in virtù della loro origine, che non possono procedere dall' anima per servile necessità; quantunque alcune si formino necessariamente come le prime compiacenze, seguendo le prime apprensioni che non hanno la lode e il biasimo, siccome nè la formale libertà dell' arbitrio.

Le concezioni affettive razionali ed intellettuali, come sono razionali e intellettuali, differiscono in nobiltà e libertà dalle brutali, le quali sono servili seguendo gl' impeti obiettali. Non così procedono quelle, ma si dalla libertà della volontà; non libertà qualunque, ma libertà d'arbitrio, la quale può operare e non operare, o tenersi in sospeso dopo la presentazione dell' obietto; quantunque questa condizione

non sia della libertà della volontà semplicemente, ma sorga da imperfezione negli atti suoi, i quali posson essere e non essere: laonde la libertà d'arbitrio non si pone in Dio ad intra. Fassi poi la sospensione o negativamente non volendo nulla, ovvero positivamente volgendosi ad altre cose, ovvero, secondo alcuni, per un atto sperimentale medio tra il volere e il non volere.

Le concezioni affettive hanno due seni o ventricoli nell'utero della razionale anima; i quali da' filosofi e da' teologi vengono chiamati concupiscibile e irascibile, onde si generano ed escono tutte le passioni dell'anima; circa le quali vengono le virtù costituite sotto la temperanza e la fortezza, mentre per la direzione della prudenza si fanno conformi alla retta ragione, che è la regola delle umane operazioni.

Le concezioni affettive possono diversificare circa la medesima cosa; ed esser unite circa cose diverse per la virtù dell'anima razionale; siccome nella conoscitiva, così e nell'affettiva: nè in queste è falsità. La determinazione poi della volontà al primo volere non si fa se non da essa per quel formale volere; si come la determinazione della divina volontà ad extra risguarda la determinazione nell'effetto; laonde ove l'effetto sia per essere si dice determinatamente che sarà, ma non del possibile, conciossiachè non sempre e' possa avvenire innanzi la posizione.

Le concezioni affettive sono più veementi e più efficaci, a parità di condizioni, che non le conoscitive; anzi senza di esse i concetti conoscitivi son languidi, quasi inerti e morti. E perciò debbono dirsi più nobili, sì com'e la volontà ha nel regno dell'uomo il principato: laonde la legge e i Profeti pendono dalla dilezione o sia dalla carità (che è) da un cuor puro e da una buona coscienza e da una fede non simulata.

OTTAVA ED ULTIMA PARTIZIONE

Appropriata a' concetti della mente secondo la cognizione pratica.

Il concetto dell'uomo come uomo, propriamente dicesi del concetto mentale conoscitivo; benchè s'estenda all'effetto.

Il concetto conoscitivo è il semplice atto dell'ente; ed è il verbo di lui che rappresenta naturalmente l'obietto; e che dichiara per il nome di lui l'obietto stesso. Così Agostino per mezzo del verbo o concetto dell'intelligenza nostra investigò il Verbo nella divina Trinità. Tal verbo non è proprio d'alcun idioma, ma è simile appresso tutti, nè cade in esso equivocazione di sorta.

I concetti interiori nell'utero della mente significanti naturalmente non sarebbero bastati nello stato di natura destituita al conseguimento delle sentenze filosofali, se non si fossero inventati i nomi significanti a piacere, onde presero principio la grammatica, la logica, la rettorica; indi procedè la distinzione delle intenzioni prime e seconde nell'anima. Imperocchè, i concetti diconsi intenzioni (*intentiones*) quasi tensioni dentro (*intus tentiones*). Dicesi intenzione seconda quella che rappresenta i concetti, come il genere, la specie e i nomi de' concetti.

I concetti mentali si ebbero da principio, non per la sola apprensione naturale degli obietti, ma eziandio per soprannaturale infusione: da' quali poterono formarsi varii concetti complessi interiormente; e quindi istituirsi esteriormente i nomi significanti a piacere, a causa della civile comunicazione tra gli uomini fondata nell'amore.

I concetti di tali nomi poi sono naturali; nè appresentano a piacere se non per il discorso, quantunque imper-

cettibile; poichè quando si percepisce la voce al di fuori, l'intelletto si ricorda a che significare la sia stata imposta; di che formò un nuovo concetto. Questa parola vien confermata dal testo del Genesi intorno a Adamo, il quale chiamò con i loro nomi le cose che gli vennero presentate.

I concetti metafisicali precederono per la via della natural cognizione od acquisizione i concetti grammaticali ovvero logicali; benchè per la via della disciplina o della comune deduzione e'sia al contrario. È poi il processo della natural acquisizione nei primi inventori; perchè in primo luogo ricevérono per i sensi gli accidenti con i soggetti seco involti; in secondo luogo astrassero le quiddità delle cose dal *qui* ed *ora*, e seeverarono dagli accidenti le sostanze; in terzo luogo imposero appresso se stessi le parole mentali, che rappresentassero tali quiddità. E così fu in loro una certa logica mentale prima della vocale o scritta; anzi e la grammatica così venne innanzi composta; la quale guarda meno le cose di quel che non faccia la logica; perchè fonda se stessa e i suoi modi del significare nei concetti, che sono le prime intenzioni, ovvero le seconde. Conseguentemente l'arte imitò la natura nelle voci e nelle scritture, anzi e nei cenni e ne' segni sensibili istituiti a piacere.

Colui che concepisce una cosa altrimenti da quel che sia, non per questo s'inganna, essendo l'intelletto una virtù astrattiva che può le cose unite concepire divisamente, e le divise congiuntamente, le materiali anche immaterialmente, e le singolari universalmente.

Colui il quale concepisce che la cosa sia altrimenti da quel che è, s'inganna mentre astrae, divide o compone con suo fingimento senza corrispondenza nella cosa. Sopra il quale inganno si dee aver ricorso alla prima Filosofia, che si chiama Metafisica.

Colui che con diversi concetti non sinonimi concepisce la cosa del tutto la medesima, s'inganna se tale distinzione

non sia fondata sopra la distinzione personale relativa; qual è *in divinis*, e non l'altra nelle creature; la quale vien conosciuta siccome *a posteriori* da questo, cioè che Iddio può tali cose separare, e separate conservarle; come due uomini, o due qualità, o generalmente ogni accidente dal soggetto. E così non è necessario porre nelle relazioni e rispetti distinzioni essenziali da' loro fondamenti; siccome nè gli universali reali distinti dalle cose singolari; ma basta che pel lavorio dell'intelletto tali relazioni, rispetti e universalità sorgano dalle cose intrinseche; per non porre pluralità senza necessità, o il procedimento in infinito, o per non derogare alla divina potenza. Finalmente così direbbesi nè che i punti indivisibili, nè che gl'istanti sono nel corpo e nel tempo fuori d'ogni operazione dell'intelletto.

Colui che concepisce la distinzione *in divinis* o nelle creature minore dalla parte della cosa di quel che sia la distinzione delle persone Divine, s'inganna; o la distinzione si dica formale, o relativa, o modale, se non sia solamente di ragione: la qual distinzione come si faccia e si significhi pei modi del supporre e del connotare nei concetti o ne' termini dee sapersi dal logico ovvero dal grammatico, i quali traggono la scienza dal metafisico; perchè non può il nome imporsi bene e propriamente, alle cose qualora sieno incognite le loro essenze. Sopra la qual cosa sarà discorso più largamente nell'opuscolo *De' modi di significare*.

Le concezioni della distinzione di sette modi, che alcuni dicono d'aver tratta dagli Scotisti, possono riferirsi a tre modi solamente secondo i Tomisti: il primo de' quali solo trovasi *in divinis*; ed è della relazione reale; l'altro trovasi solamente nelle creature, ed è dell'essenziale diversità; il terzo è il modo della distinzione di ragione, la quale si forma dall'intelletto tanto circa Dio quanto circa le creature in innumerevoli modi. Questi sette modi si chia-

mano, il primo di ragione, il secondo dalla parte della cosa, il terzo formale, il quarto reale, il quinto essenziale, il sesto secondo il soggetto totalmente, il settimo secondo totalmente l'obietto.

Il concetto de' diversi modi di dire per sè e per accidente, e per sè primamente e per sè secondamente, e per sè secondo che esso, cioè convertibilmente, si fonda sopra la distinzione delle cose essenzialmente distinte nelle creature, e relativamente *in divinis*. Così non è per sè primamente convertibile questa proposizione: *l'essenza è il Padre generante;* imperocchè così tutto che fosse essenza sarebbe il Padre. E indi sorge che questa essenza non può esser mezzo nel sillogismo espositorio *in divinis*; perchè non si risolve al dirsi universalmente, [3] cioè per sè primamente convertibilmente: il che è necessario nel mezzo del sillogismo espositorio e negli altri similmente. La distinzione di ragione poi, che può dirsi formale e che sorge dalla parte della cosa, vien conosciuta quando e dove la ragione definitiva o descrittiva di un termine non è la ragione dell'altro; ovvero al contrario. Onde risulta che intorno a quei termini o concetti si verificano predicati contraddittorj: anzi e la congruenza vien tolta e variata. Imperocchè noi diciamo che la materia appetisce la forma; e, conciossiachè materia dell'appetito non sia se non la materia, nondimeno incongruamente si direbbe che la materia materializza la forma. Nè diciamo che l'intelletto vuole e la volontà intende: e così dell'essere e dell'essenza, della bianchezza e della simiglianza per cagione de' modi di significarne altri ed altri.

Colui che concepisce le cose naturali in modo dottrinale può procedere per due vie quasi contrarie, e dare ordine alle scienze. Una via è dalla parte delle cose conoscibili *a priori;* l'altra via è dalla parte de' conoscenti *a posteriori*; quale venne insegnata per i filosofi in tutte le

scienze dalla Grammatica fino alla Metafisica per le scienze intermedie, siccome insegna l'ordine bellissimo delle scienze, non già proveniente dalla sola volontà o dal caso, ma fondato nella natura delle cose, come nell'opuscolo *De' modi di significare* ha da essere insegnato.

I concetti intellettuali vennero razionabilmente e sufficientemente enumerati dal Filosofo, quando e' li divise in sapienza ed intelletto, e in scienza e prudenza, e in arte: la ragione e distinzione de' quali concetti venne assai apertamente insegnata in altro luogo. Similmente è da dire de' soggetti ed obietti di tutte le scienze singolarmente, e come portano impresso il vestigio della beatissima Trinità; la quale è a tutte quante cose causa dell'essere, ragione dell'intendere e ordine del vivere.

I concetti avuti delle scienze o dell'arti subalterne facilmente trovansi erronei se contenuti non sieno ne' termini di loro inquisizione, o se non passino o si risolvano nei concetti della scienza subalternante. Alla Metafisica precipuamente si spetta di sapere se le astrazioni che fa dalla materia sieno così nella cosa al di fuori, ovvero nel solo concetto. Nè spetta al medico sapere se l'anima sensitiva si distingua dall'intellettiva; nè all'astronomo come tale, se il moto sia cosa distinta dal mobile; e se sieno veracemente gli epicicli, o se le intelligenze sieno veracemente dal cielo distinte, e così di simili scienze nel loro modo. Se poi la metafisica si contenti nelle sue esplicazioni della grammatica e della logica; o se più largamente riceva l'ente sotto diverse analogie non s'appartiene a noi il comporre tanta lite tra formalisti e terministi; la quale certamente procede spesse volte da equivocazione intorno alla quiddità del nome; la quale equivocazione non soffre che in qualsiasi disputa possa ottenersi concordia. Adunque dovrebbe l'una e l'altra via conoscersi dagli Scolastici.

I concetti speculativi passano facilmente nell' affinità

de' pratici e viceversa, a quel modo che il vero e il buono si connettono nell'ente: anzi non è scienza o sapienza che non debba essere ordinata alla dilezione di Dio; dove sta la sua perfezione, libertà e nobiltà, non già nell'amore della cose sensibili, ovvero nell'operazione di esse.

Colui che concepisce tutto quello che può sapersi naturalmente per l'intelletto o acquisito, o assimilato ossia divino giusta il modo di tradizione de' Platonici e de' Peripatetici; non per questo egli dir si dee veramente felice; anzi e' si fonda su principj erronei intorno all'intelletto umano ed alle Intelligenze; onde gl'idolatori e gli adoratori de' demoni finsero i teleti e la teurgia invece delle purificazioni delle anime alla conformità delle Intelligenze, e finalmente di Dio. *Ma gl'indagatori vennero meno nell'indagare* (*Psal.* LXIII, 6); *e l'iniquità mentì a se stessa* (*Psal.* XX, 12).

L'anima concepente il divin verbo qui per la fede, la speranza e la carità dee dirsi felice iniziativamente e virtualmente: ella acquista la beatitudine consumata per il parto del verbo nella gloria, se persevererà sino alla fine. Del qual parto i teologizzanti dicono grandi cose; le quali nè occhio vide, nè orecchio udì, nè ascesero nel cuore dell'uomo; e Dio le ha preparate a coloro che l'amano. A lui solo gloria in eterno e oltre. Così sia.

NOTE.

[1] Come a dire per via di cento paragrafi compresi in otto partizioni nelle quali vien diviso il Trattato; perchè in ciascuno di essi paragrafi si considera e si dichiara il concetto o concezione sotto un rispetto distinto dagli altri.

[2] Chi abbia già percorsi i precedenti opuscoli, come si suppone, deve avere a quest'ora ben presenti i sensi di questi e simili altri modi di dire scolastici, i quali vennero dichiarati in nota a'loro luoghi. E, siccome anche ci venne fatto più volte di rimandare a siffatte spiegazioni, però crediamo ora superfluo il farne nota di nuovo per il riscontro.

[3] *Non resolvitur ad dici de omni.* Appresso la Scuola *Dici de omni* e *Dici de nullo* sono due principj, i quali si riferiscono l'uno ai sillogismi affermativi, l'altro ai negativi. Il primo può convertirsi in questo: *Tutto ciò che è detto universalmente di alcun subietto, viene affermato di qualsiasi altro contenuto sotto di quello.* Vale a dire: tutto ciò che si afferma di una cosa universalmente e distributivamente presa, quello stesso può affermarsi di ogni altra cosa soggetta a questa, sì come questa può essere affermata di ogni altra. Per esempio, in questa proposizione: ogni uomo è razionale, *razionale* si afferma dell'uomo universalmente e distributivamente preso; tanto che lo si può affermare medesimamente anche di Pietro, in quanto Pietro è soggetto ad *uomo*; come di esso Pietro si afferma l'esser *uomo*, in quella medesima guisa che dell'*uomo* s'era affermato l'esser razionale. Il secondo principio poi può tradursi in quest'altro: *Tutto ciò che si nega di alcuna cosa universalmente, negasi di tutte quelle di cui quell'altra viene affermata.* Il che val quanto dire, che ciò che non conviene ad alcuna cosa universalmente e distributivamente presa, nemmeno conviene a quella con la quale essa cosa s'identifica.

XVIII.

DELL' OCCHIO

TRATTATO

DI GIOVANNI GERSONE.

Al vedere il Signore i Discepoli si rallegrarono (*Ev. Ioan.*, XX, 20): a' quali innanzi aveva detto : *Beati gli occhi che veggono quello che voi vedete* (*Lucæ*, XX, 23). E noi intorno al moltiplice occhio con cui il videro esponiamo alcune proposizioni ovvero considerazioni sotto il numero quadragenario della sua ascensione consacrato a Cristo ; le quali potrà più prolissamente elucidare il commento. E primamente dell' occhio in se stesso ; poi dell' obiétto di esso ; finalmente dell' atto suo ecc.

L' occhio generalmente ricevuto è una virtù percettiva della cosa per la sua od altrui illuminazione : perchè, siccome tutto ciò che viene manifestato è un lume, secondo l' Apostolo, così tutto quello che percepisce la manifestazione, occhio può esser detto. Il che generalmente avviene in tre modi, intellettualmente cioè, razionabilmente e sensualmente.

L' occhio intellettuale è una virtù percettiva e astrattiva delle cose dal moto e dalla materia, cioè dal *qui* ed *ora;* o dal moto e dal continuo senza complessione o discorso. Il

quale (occhio) è triplice, divino, angelico ed umano. Il divino è quello col quale riguardò Iddio l' umiltà della sua Ancella. Di questo dice il Sapiente: *Gli occhi del Signore sono più luminosi assai del sole* (*Eccl.*, XXIII, 28).

L' occhio sensuale è una virtù percettiva delle cose per mezzo della propria od altrui specie col moto e col continuo, cioè col *qui* ed *ora*, ovvero non senza di loro. E questo è triplice, esteriore, proprio esteso ai cinque sensi; interiore comune, ovvero immaginativo nell' interiore parte del cerebro; superiore fantastico ovvero estimativo o cogitativo; il quale come razionale o raziocinativo nell' uomo può dirsi nella media cellula, e come memorativo nell' ultima.

L' occhio esteriore della carne propriamente detto si perfeziona per le cose, che sono la luce e il lume, il colore e la specie di esso, non che la conversione dell' anima conoscitiva sopra le specie della luce e del colore: e così proporzionabilmente direbbesi degli altri quattro sensi.

L' occhio carnale esteriore dicesi intuitivamente od obiettalmente vedere o percepire alcuna cosa quando quella cosa muove nell' obiettale potenza per la specie propria ed immediata; anche quando perisce la cosa che n' era l' obietto: nè s' inganna cotest' occhio, ma sì l' occhio superiore se giudica la cosa presente quando è presente la sola specie di lei.

L' occhio carnale interiore è una virtù percettiva delle cose per mezzo della propria specie, ma mediata, cioè derivata immediatamente da' sensi esteriori, o quando riceve le similitudini delle cose come le vere cose di cui sono le specie; e s' inganna in mille modi, sì sognando, che vegliando, mentre è furioso e impaurito.

L' occhio carnale superiore è una virtù percettiva delle cose mediante la composizione e divisione delle specie e dell' intenzioni da loro derivate da' sensi proprii e comuni, per l' astrazione inoltre e per il discorso.

L'occhio divino è una virtù percettiva di tutte le cose senza specie estranea, senza composizione o divisione, senza qualunque discorso, senza qualunque distinzione reale ovvero da parte della cosa, eccetto le divine relazioni: e così le distinzioni delle idee si fondano sopra le cose ad extra obiettalmente ricevute per mezzo dell' operazione dell' intelletto.

L'occhio angelico è una virtù percettiva senza l'atto distinto dalla sostanza sua, per le specie delle cose o innate, ovvero acquisite; tanto senza il discorso, quanto col discorso; tanto incomplessamente, quanto complessamente, ed anche universalmente e distintamente: e questo per le specie tanto inserite da Dio, quanto ricevute dalle cose, come sembra; ma altrimenti che per il senso. Se no, è difficile salvare le punizioni de' demoni e dell'anime separate; e le cognizioni singolari degli Angeli, non che le locuzioni tra loro e con noi.

L'occhio intellettuale umano è una virtù percettiva delle cose per modo dell' intelligibile occhio angelico; ma con vigore molto dissimile secondo lo stato di via o della separazione di lui dal corpo: o sia che le specie vengano causate da influsso divino; o sia che si ricevano dalle cose mediante l'intelletto irraggiante così per mezzo di loro, inquanto qui l'intelletto nostro irraggia sopra i fantasmi, come l'occhio del gatto sopra i colori.

L'occhio intellettuale umano s'estinse, secondo Ugone, sì come l'occhio della carne fu infetto, e l'occhio della ragione ottenebrato, peccando Adamo; mentre e' vien paragonato a' giumenti insipienti, ed è fatto simile a loro. Nè si può perfettamente riparare cotest' occhio triplice senza il Verbo incarnato, il quale è la luce vera che illumina ogni uomo che viene in questo mondo, e che per la fede purifica i nostri cuori.

L'occhio dell' amore è detto in tanti modi rispetto alla

potenza affettiva, od appetitiva o volitiva, in quanti è detto l' occhio apprensivo, od animale od intellettivo. E così sono i due occhi della sposa e dello sposo nei Cantici, della cognizione sua e dell' amore; co' quali penetra, tocca e ferisce all' amore.

L' obietto di qualsiasi occhio è l' ente ricevuto nella sua generalità ovvero analogia; o la visione sia naturale ed apprensiva, o sia affettuale e appetitiva.

L' obietto dell' occhio divino è l' essenza di lui ricevuta nella sua purezza; o la visione sia essenziale, o personale ecc.

Dell' occhio angelico l' obietto attingibile per natura è l' ente creato; e per il lume di grazia è qualunque ente increato.

L' obietto dell' occhio umano intellettuale mentre è separato dal corpo, vien proporzionato ad esso come all' occhio angelico, ma in un modo molto inferiore; e non altrimenti che per una disposizione, o grazia o gloria. E così l' anima razionale non invano è stata collocata nel corpo, ma affinchè trovasse se stessa, e potesse più perfettamente conoscere Iddio ed amare ecc.

L' obietto dell' occhio intellettuale mentre è nel corpo, non è di legge comune se non un fantasma nel corpo; o almeno col fantasma e per il fantasma.

L' obietto dell' occhio intellettuale umano mentre è nel corpo ha di venir formato frequentemente per la grazia senza il concorso del fantasma; come nel ratto, o nella rivelazione, o nel soprammentale affetto; o forse naturalmente, ma in solo passaggio, a guisa di folgore lampeggiante.

L' obietto dell' occhio carnale esteriore è il sensibile proprio di ciascun senso esteriore; quantunque, ricevendolo più generalmente, l' obietto dell' occhio esteriore sia una certa luce; onde la visione è detta di qualsiasi sensazione,

talchè tu vedi come l'uomo suona o rende odore: imperocchè ogni manifestazione è una certa luce, e la percezione di lei può esser detta visione.

L'obietto del carnale occhio esteriore può esser percepito alcuna volta anche assente per mezzo della specie ritenuta nel senso; e senza la sua specie naturalmente non è sentito. Nè propriamente si dee dire che l'obietto si senta intuitivamente mentre è assente, benchè così venga reputato.

L'obietto del carnale occhio interiore che comune vien detto, è la sensazione di ciascun senso esteriore con i sensibili comuni, che sono il numero, la quantità, la figura, il moto e la quiete.

L'obietto del carnale occhio superiore che dicesi cogitativo o estimativo o raziocinativo negli uomini, è un fantasma od immagine o forma o specie ricevuta o considerata dall'immaginazione congiunta al senso comune, o riserbata dalla memoria che è posteriore.

L'obietto del carnale occhio superiore non è simplicemente ricevuto da una sola specie del reflessibile, ma si costituito per mezzo di varie combinazioni e deduzioni e astrazioni e divisioni e risoluzioni.

L'obietto dell'occhio sì mentale che carnale pare sia di tal natura che l'occhio più perfetto e più sano lo può percepire in un più nobile modo che non l'occhio più imperfetto: il qual modo di perfezione giusta le cose predette è diverso e moltiplice. E perciò l'intelletto può conoscere eminentemente tutte le cose che conosce il senso, vedendo, udendo, odorando, gustando, toccando, nel suo modo, il quale è più nobile, più puro, più bello e più soave che nel senso: a quel modo che il senso comune non conosce quelle cose che ogni senso proprio ecc.

La visione mentale di Dio si ha triplice; perchè certa

è faciale e intuitiva; certa speculare e astrattiva; certa nubilare ed enimmatica: conformemente alla triplice cognizione, meridiana, mattutina e vespertina. La prima è come il sole, la seconda come la luna, la terza come l'aurora. Si aggiunge la quarta, che possiamo chiamare anagogica o mistica, la quale consiste in una vitale percezione dell'amore.

La visione faciale e intuitiva di Dio non si ha dalla creatura angelica od umana per natura e per gratuita illuminazione. Se poi ne sia alcuna, la quale sia mediana tra la notizia intuitiva e l'astrattiva; che cioè mentre è presente l'obietto sia intuitiva, e mentre è assente sia astrattiva, non è lontano da probabilità.

I Dottori posero la visione faciale di Dio avvenire in tre modi. Primo, che Dio fosse la stessa formale visione della creatura: secondo, che fosse l'obietto senz'altra mediana specie, ma non la visione: terzo, che fosse l'obietto immediato; e tuttavia vedesse mediante la specie col lume di gloria elevante la potenza, ecc.

La visione faciale di Dio può aversi o a tempo o in perpetuo; e tra le posizioni intorno al modo di questa visione, la seconda dianzi enumerata ha maggiore probabilità.

La visione speculare e sincera di Dio vien conceduta agli uomini mondi di cuore per un lume di grazia speciale, quando si conosce Iddio senza il moto e il continuo; cioè assolutamente senza il qui ed ora, e senza alcun fantasma, ma nel concetto proprio ed assoluto di Dio.

La visione speculare e sincera di Dio non si acquista dagli uomini in un modo naturale, se non previe molte visioni delle creature, con astrazioni, risoluzioni moltiplicemente fatte con studio veemente: anzi, che tale possa aversi naturalmente nello stato presente, si nega; siccome non può vedersi la luce pura se non nel corpo terminato.

La visione speculare e sincera di Dio molto più facilmente si acquista per la fede, la speranza e la carità, con una vita conforme purificante l'occhio della mente, che non per le sole fisiche discipline; e dopo il ratto, quale potè essere la visione di Paolo riflessa sopra quell'atto, onde intuitivamente vide Iddio. Nè pare che tal privilegio debbasi pur negare alla bellissima delle donne anche quando viveva tra noi; la quale dice il Damasceno che da ninno degl' illustri personaggi vien vinta.

La visione speculare e sincera di Dio non si ha con certezza senza risoluzione all' esemplare primo che è Dio: anzi nè alcuna verità è altrimenti conosciuta infallibilmente e costantemente secondo l'intenzione d'Agostino in molti luoghi.

La visione speculare e sincera di Dio non si ha qui in via permanentemente e fissamente: perchè appena una mezz'ora si fa in cielo il silenzio della mente; mentre per l'incontro di tanti fantasmi vien turbata la quiete del cuore, e confuse sono qui tutte le cose; la speranza, il timore, la tristezza, il gaudio.

La visione nubilare ed enimmatica di Dio accompagna qualunque altra visione di qualsiasi cosa; sì come alla visione de' colori è compagna la visione della luce o lume: così nulla noi veder possiamo se non per la irradiazione del divino lume, mostrantesi direttamente ovvero obliquamente, assolutamente ovvero confusamente.

La visione nubilare ed enimmatica di Dio si ha certissimamente e sicurissimamente per la fede del mediatore di Dio e degli uomini, anzichè per lo studio filosofale: anche si ha per via di negazioni nel modo che viene insegnato da Dionigi; il qual modo perciò vien chiamato da lui tenebre e caligine, perchè si fa per privazione; siccome tenebra dice privazione di luce.

La visione di Dio la quale può chiamarsi anagogica

per l'occhio dell'amore, s'ottiene in via più facilmente che la visione speculare sincera; la quale nè è necessario che abbia preceduto, nè che sia compagna nella mistica visione; siccome nè la visione intuitiva: in quella guisa che il cane cieco odora la sua preda.

La visione anagocica di Dio si ha per la teologia mistica insegnante che a cose ignote ignotamente la si congiunge sotto divina caligine; benchè senza il corpo dal fantasma; mentre l' amore entra dove la cognizione sta fuori: all' occhio dell' amore basta che l' occhio della cognizione gli abbia mostrato il suo Diletto anche sotto l' enimma della fede ossia confusamente: il qual Diletto *pose le tenebre per suo nascondiglio* (*Psal.* XVII); alle quali sottentrando l' amore, dice: *E la notte è luce per me nelle mie delizie* (*Psal.* CXXXVIII, 10).

Qualunque visione di Dio non basta ai violatori al conseguimento della gloria, ma più è necessario l' adempimento de' divini comandamenti; imperocchè, *chi dice di conoscere Iddio e non osserva i suoi comandamenti, è bugiardo* (*I Ioan.*, II, 4): *chi però così avrà operato e insegnato agli uomini, questi sarà tenuto grande nel regno de' cieli* (*Ev. Matt.*, V, 19), dove la visione è tutta la mercede e gaudio pieno.

FINE.

INDICE DEL VOLUME.

II. — Proslogio di Sant' Anselmo d' Aosta.

IV. — Libro apologetico di sant' Anselmo d' Aosta contro Gaunilone che rispose per l' insipiente.

V. — Della verità. Dialogo di sant' Anselmo d' Aosta.

VI. — Della Verità. Questione di San Tommaso d' Aquino.

VII. — Della Mente. Questione di San Tommaso d' Aquino.

XVII. — De' concetti. Centilogio di Giovanni Gersone.

Pag.	lin.	Errori	Correzioni
4	11	buone altre per altro.	buone altre per altro?
44	8	non ha parte di sorta,	non ha parti di sorta,
48	3-4	e per cui furon fatte tutte le cose.	e per cui furon fatte tutte le cose?
—	9-10	non è il verbo della somma verità onninamente vera;	non è il verbo della somma verità onninamente vero;
51	26	anche quand' null' altro	anche quando null' altro
63	26	*Come possa dirsi più convenientemente Figliuolo l' essenza del Padre,*	*Come possa dirsi più convenientemente il Figliuolo l'essenza del Padre.*
75	16	che già con le ragione	che già con la ragione
80	15-16	secondo l' abitudine del Padre e del Figliuolo	secondo l' abitudine del Padre e del Figliuolo
95	pennlt.	*Cum causa tanti beni fuit.*	*Cum causa tanti boni fuit.*
96	9-10	a senza apporsi alla chiarezza,	e senza opporsi alla chiarezza,
97	15	*sic videtur rei simili*	*sic videtur rei simile*
—	penult.	e *sintsticatamente*	e *sinteticamente*
128	11	e pensa, quanto poi.	e pensa, quanto puoi.
151	22-23	quanto godranno que' beati tuoi.	quanto godranno que' beati tuoi?
155	6	in cui nè cominciamento	in cui nè è cominciamento
188	12-13	poichè: dunque	poichè dunque
192	4	ciò che *studente* e *leggente* imparò;	ciò che *studiante* e *leggente* imparò;
258	27	il cavallo dipinto non darebbe falso cavallo,	il cavallo dipinto non sarebbe falso cavallo,
268	28	o *composizione* o *diversione*	o *composizione* o *divisione*
—	33	ed esso a lui corrispondente	ed esso che a lui corrispondente
290	19	ma tra l' atto o l' abito	ma tra l' atto e l' abito
304	ult.	de' sensibili per i sensi	da' sensibili per i sensi
392	10	c' è quello ciò che dice Agostino	c' è quello che dice Agostino
475	5	le forme intellettuali	la forme intellettuali
506	6	passati con Cristo	passanti con Cristo
575	11	gl' idolatori e gli adoratori	gl' idolatri e gli adoratori
584	16	non basta ai violatori	non basta ai viatori.

NB. *Alla pag. 444, Nota 5, lin. 1 e seg., dove dice:* Socrate dunque è un nome che significa la natura umana in un individuo umano, non già ecc.... Contuttociò il nome di Socrate può essere un nome comune, secondo che ecc.... *farai grazia di legger così: Uomo*, adunque, in quanto e' si predica, per es., di Socrate, è un nome che significa la natura umana in un individuo di questa specie, non già ecc.... Contuttociò il nome d' uomo può essere ed è un nome comune, secondo che ecc....